Dr. Muhammad Sumai'i Sayyid Abdurrahman Ar-Rastaqi

القديم
والجديد من أقوال
الإمام الشافعي

Perbandingan Pendapat Lama & Pendapat Baru Imam Asy-syafi'i

Perbandingan Pendapat Lama & Pendapat Baru Imam Asy-syafi'i

Imam Asy-Syafi'i sebagai seorang manusia biasa, terkadang benar dan terkadang keliru dalam berpendapat tentang fikih, terlebih lagi beliau menggabungkan dua madrasah, yaitu *riwayat* dan *dirayah*, serta mempertemukan berbagai macam kelompok kajian dan diskusi di Makkah, Irak, serta Mesir. Perubahan waktu, tempat, dan tokoh, telah menyebabkan dalil-dalil yang sampai kepada beliau di satu negeri tidak sama dengan yang beliau terima di negeri lain. Semua itu lalu menjadi pertimbangan bagi beliau dalam berpendapat dan berfatwa. Jadi, tidak heran bila sesudah itu muncul dua pendapat, yaitu pendapat lama dan pendapat baru, atau pendapat-pendapat lain dalam suatu masalah.

Dalam proposal thesis ini, penulis menghimpun pendapat-pendapat Imam Asy-Syafi'i, baik yang baru maupun yang lama, melalui kitab *Minhaj Ath-Thalibin*, serta melakukan kajian komparatif terhadap madzhab-madzhab fikih yang masyhur dalam koridor dalil-dalil syar'i, sehingga kita bisa memperoleh kejelasan dan memilah antara pendapat yang kuat dan yang lemah.

ISBN 978-602-236-098-8
9 786022 360988

القديم والجديد
من
أقوال الإمام الشافعي

PERBANDINGAN PENDAPAT LAMA DAN PENDAPAT BARU IMAM ASY-SYAFI'I

Dr. MUHAMMAD SUMAI'I SAYYID ABDURRAHMAN
AR-RASTAQI

Penerbit Buku Islam Rahmatan

DAFTAR ISI

1

Dengan menyebut nama Allah yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang

Imam Ahmad bin Hanbal berkata, "Sesungguhnya Allah memunculkan bagi umat Islam di setiap penghujung seratus tahun seseorang yang mengajari mereka tentang Sunnah dan membersihkan kebohongan dari Rasulullah ﷺ. Kemudian kami mengamati, dan ternyata di penghujung seratus tahun pertama ada Umar bin Abdul Aziz, dan di penghujung seratus tahun kedua ada Asy-Syafi'i."[1]

Imam Ahmad bin Hanbal juga berkata, "Tidak ada seorang pun yang menyentuh tempat tinta dan pena melainkan ia berhutang jasa kepada Asy-Syafi'i."[2]

Az-Za'farani berkata, "Aku tidak pernah melihat seseorang yang lebih mulia, lebih dermawan, lebih bertakwa, dan lebih alim daripada Asy-Syafi'i."[3]

---

[1] Lih. *Manaqib Al Imam Asy-Syafi'i* (hal. 138-139) karya Imaduddin Abu Fida' Ismail bin Amr bin Katsir Ad-Dimasyqi Asy-Syafi'i, ditahqiq oleh Khalil Ibrahim Mala Khathir, dan *Siyar A'lam An-Nubala'* (10/46) karya Imam Syamsuddin Muhammad bin Ahmad bin Utsman Adz-Dzahabi.

[2] Lih. *Manaqib Al Imam Asy-Syafi'i* karya Al Baihaqi (2/255).

[3] *Ibid.* (2/265).

KALIMAT PERSEMBAHAN

Penulis mempersembahkan karya ini untuk ayah dan ibuku sebagai bentuk upaya balas jasa, penghormatan dan bakti untuk keduanya.

"Tidak ada balasan kebaikan kecuali kebaikan (pula)." (Qs. Ar-Rahmaan [55]: 60)

Juga untuk istriku, anak-anakku, dan sanak kerabat yang senantiasa menasihatiku untuk bertakwa kepada Allah, menyampaikan apa yang Allah perintahkan untuk disampaikan, dan mengingatkan umat Islam untuk taat dan beribadah kepada Allah.

"Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka menyembah-Ku." (Qs. Adz-Dzaariyat [51]: 56)

1

UCAPAN TERIMA KASIH DAN PENGHARGAAN

Allah ﷻ berfirman,

حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِىٓ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتَ عَلَىَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَىَّ

"Sehingga apabila dia telah dewasa dan umurnya sampai empat puluh tahun ia berdoa, 'Ya Tuhanku, tunjukilah aku untuk mensyukuri nikmat Engkau yang telah Engkau berikan kepadaku dan kepada ibu bapakku'." (Qs. Al Ahqaaf [46]: 15)

Nabi ﷺ bersabda,

لاَ يَشْكُرُ اللهَ مَنْ لاَ يَشْكُرُ النَّاسَ.

"Tidaklah bersyukur kepada Allah orang yang tidak bersyukur kepada manusia."[4]

---

[4] HR. Abu Daud dalam *As-Sunan* (4/2, pembahasan: Adab bab Syukur kepada Kebaikan, no. 4811) dan Al Bukhari dalam *Al Adab Al Mufrad* (hal. 97, pembahasan: Orang yang Tidak Mensyukuri Manusia, no. 112).

Dengan dilandasi keinsyafan akan jasa dan kebaikan orang lain, penulis ingin menghaturkan terima kasih dan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada Universitas Ummu Darman Al Islamiyyah atas pemberian kesempatan kepada penulis untuk menyempurnakan thesis dan disertasi ini. Selain itu, penulis juga menyampaikan ucapan terima kasih sebesar-besarnya kepada Fakultas Syari'at dan Hukum dengan segenap jajaran pengajar dan stafnya, terutama kepada Dekan Fakultas Dr. Ibrahim Al Aqib Ahmad yang telah berkenan membimbing penulis menyelesaikan tema kajian yang sederhana ini. Beliau adalah seorang pembimbing terbaik, tidak segan-segan memberikan bantuan, perhatian, dan arahannya kepada penulis sesuai dengan kapasitas dan pengalaman beliau yang panjang. Penulis juga berterima kasih atas waktu yang beliau luangkan untuk membaca proposal thesis ini dengan teliti serta menyampaikan beberapa kritik yang berharga meskipun sedemikian padat kegiatan beliau di kampus dan di luar kampus.

Penulis juga sampaikan terima kasih dan penghargaan yang sangat besar kepada Dr. Umar Shalih bin Umar, guru besar yang membimbing proposal thesis ini sejak awal hingga akhir.

Tidak lupa penulis sampaikan terima kasih dan penghargaan yang besar untuk Dr. Thahir Abdul Karim Sati, Dekan Fakultas Syari'ah Universitas Al Qur`an Al Karim, Sudan, sebagai penguji eksternal, serta Dr. Syamsuddin Muhammad Hamid, Wakil Dekan Syari'ah dan Hukum sebagai penguji internal, atas jasa dan kesabaran kedua beliau untuk mau terlibat dalam sidang.

Hadits ini dinilai *shahih* oleh para ahli Hadits. Lih. *Shahih Al Jami' Ash-Shaghir* karya Al Albani (2/276).

Penulis juga menyampaikan ucapan terima kasih yang setulus-tulusnya kepada Dr. Yusuf bin Khalaf Al Isawi, guru besar di bidang Dirasah Islamiyyah di Dubai, yang berkenan untuk merevisi proposal sejak awal hingga akhir dari segi bahasa.

Penulis juga menghaturkan ucapan terima kasih kepada setiap orang yang telah membantu dalam bentuk ucapan, pemikiran, nasihat, arahan, koreksi, kritik, ulasan, pinjaman kitab, serta hal-hal lain.

Penulis memohon kepada Allah yang Mahaagung dengan Nama-Nama-Nya yang Mahaindah semoga Dia membalas kebaikan mereka di dunia dan akhirat. Semoga Allah melimpahkan karunia dan keselamatan pada Muhammad ﷺ beserta keluarga dan para sahabat beliau seluruhnya. Segala puji bagi Allah Tuhan semesta alam.

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah, kami memuji-Nya, memohon pertolongan kepada-Mu, memohon ampun kepada-Nya, beriman kepada-Nya, dan bertawakal pada-Nya. Kami menyanjung-Nya atas segala kebaikan dengan pujian yang pantas bagi-Nya. Kami berlindung kepada Allah dari kejahatan diri kami dan dari amal buruk kami. Barangsiapa yang diberi petunjuk oleh Allah, maka tiada yang bisa menyesatkannya. Dan barangsiapa yang disesatkan Allah, maka tiada yang bisa memberinya petunjuk. Kami bersaksi bahwa tiada tuhan selain Allah yang Maha Esa tanpa ada sekutu bagi-Nya; dan kami bersaksi bahwa Muhammad adalah hamba-Nya dan Utusan-Nya.

Allah ﷻ berfirman,

وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

"Tidak sepatutnya bagi orang-orang yang mukmin itu pergi semuanya (ke medan perang). Mengapa tidak pergi dari tiap-tiap golongan di antara mereka beberapa orang untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang agama dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya, apabila mereka telah kembali kepadanya, supaya mereka itu dapat menjaga dirinya." (Qs. At-Taubah [9]: 122)

Nabi ﷺ bersabda,

مَنْ يُرِدِ اللهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ.

"Barangsiapa yang dikehendaki Allah memperoleh kebaikan, maka Dia menjadikannya paham agama."[5]

Siapa saja yang meneliti berbagai pendapat generasi pendahulu dari kalangan fuqaha dan imam mujtahid pasti akan menemukan banyak perbedaan hingga ada banyak karya di bidang ini, yaitu tentang perbedaan pendapat fuqaha dan ulama. Perbedaan pendapat terjadi di antara sebagian fuqaha dengan sebagian yang lain, atau bahkan perbedaan sebagian dari mereka dalam berpendapat menjadi dua pendapat, atau dua nalar, atau dua riwayat, atau lebih dari itu. Ada kalanya seseorang yang tidak memahami duduk perkara dan keadaan yang sebenarnya mengajukan pertanyaan penuh caci: mengapa para imam mujtahid itu berbeda pendapat padahal agama mereka satu, kitab mereka satu, Rasul mereka satu, dan mereka berada di tiga generasi utama yang merupakan sebaik-baiknya generasi?

---

[5] *Muttafaq Alaih.*
Lih. *Shahih Al Bukhari* (1/313, no. 71), dan *Shahih Muslim bi Syarh An-Nawawi* (4/137, no. 1037, bab: Larangan Pertanyaan).

Setelah itu, baik pada generasi awal atau generasi akhir, muncul para ulama yang bermaksud membersihkan para tokoh tersebut dari kebodohan dan cacian. Mereka pun menulis beberapa kitab untuk memaparkan bahwa para ulama tersebut tidak keliru, dan itu terjadi karena banyak sebab, bukan karena fanatik terhadap suatu pendapat, atau mengikuti hawa nafsu. Di antara karya terpenting dalam hal ini adalah karya Syaikhul Islam Ibnu Taimiyyah [6] yang berjudul *Raf' Al Malam an Aimmah Al A'lam.* Ia menyebutkan puluhan sebab terjadinya perbedaan pendapat untuk meninggalkan suatu hadits.[7] Bahkan sebagian ulama mengajukan sampai enam belas sebab.

Agar lebih efisien, berikut ini kami sebutkan sebab-sebab tersebut secara ringkas.[8]

Pertama, terjadinya benturan di antara dalil-dalil dalam pandangan mujtahid.

Kedua, ketidaktahuan akan dalil.

Ketiga, perbedaan pendapat mengenai ke-*shahih*-an riwayat hadits setelah ia sampai kepada setiap mujtahid.

Keempat, perbedaan pendapat mengenai jenis dalil; apakah ia dapat dijadikan argumen atau tidak?

---

[6] Ia adalah Ahmad bin Abdul Halim bin Abdussalam bin Taimiyyah Al Harrani Ad-Dimasyqi, atau dikenal dengan gelar Taqiyyuddin Syaikhul Islam. Ia lahir pada tahun 661 H. Ia seorang ulama terkemuka dan menghasilkan karya di hampir seluruh bidang ilmu. Ia wafat pada tahun 728 H. Lih. *Ad-Durar Al Kaminah* karya Ibnu Hajar (1/144).

[7] Sebab-sebab ini disebutkan Ibnu Taimiyyah dalam *Raf' Al Malam an Aimmah Al A'lam* (hal. 13-41).

[8] Faktor-faktor penyebab ini dikutip dari kitab *Tabshir An-Nujaba' fi Haqiqah Al Ijtihad wa At-Taqlid wa At-Talfiq wa Al Ifta'* (hal. 11-22), karya Dr. Muhammad Ibrahim Al Hafnawi.

Kelima, perbedaan dalam menerapkan kaidah *ushul* (pokok) menjadi dasar perbedaan dalam *furu'* (cabang) seperti mengarahkan kata *muthlaq* (tanpa batasan) kepada makna *muqayyad* (terbatasi).

Keenam, perbedaan dalam *qira`ah* Al Qur`an Al Karim, dimana mujtahid mengambil satu *qira`ah* sedangkan mujtahid lain mengambil *qira`ah* lain.

Ketujuh, perbedaan riwayat dalam beberapa lafazh hadits.

Kedelapan, perbedaan sisi *i'rab* padahal para ahli *qira`ah* sama dalam meriwayatkannya.

Kesembilan, indikasi dalam nash bersifat dugaan, yaitu nash yang mengandung beberapa kemungkinan makna.

Kesepuluh, perbedaan dalam memahami lafazh sebagai lafazh umum atau lafazh khusus.

Kesebelas, perbedaan dalam memahami lafazh sebagai lafazh yang bermakna hakiki atau majazi.

Kedua belas, perbedaan pendapat mengenai suatu kalimat; apakah di dalamnya ada komponen kalimat yang tidak ditampilkan atau tidak.

Ketiga belas, perbedaan pendapat mengenai ada atau tidak adanya penghapusan hukum.

Keempat belas, perbedaan pendapat dalam memahami perintah sebagai perintah wajib atau sunah.

Kelima belas, perbedaan dalam memahami larangan sebagai larangan haram atau makruh.

Keenam belas, perbedaan pendapat mengenai perbuatan Nabi ﷺ; apakah ia dipahami sebagai wajib, sunah, atau mubah.

Imam Asy-Syafi'i sebagai seorang manusia tidak luput dari prinsip ini, yaitu terkadang ia benar dan terkadang keliru, terlebih lagi karena ia menggabungkan antara dua madrasah, yaitu riwayat dan *dirayah,* serta mempertemukan berbagai macam kelompok kajian dan diskusi di Makkah, Irak dan Mesir. Jadi, perubahan waktu, tempat dan tokoh serta dalil-dalil yang sampai kepadanya di satu negeri tetapi tidak di negeri lain, semua itu menjadi pertimbangan baginya dalam mengubah pendapat, fatwa dan pendapat. Jadi, tidak heran sekiranya sesudah itu muncul dua pendapat, yaitu pendapat lama dan pendapat baru, atau pendapat-pendapat lain dalam suatu masalah.

Kalau hal ini mengandung indikasi, maka itu mengindikasikan objektivitas para imam besar tersebut, serta intensitas ijtihad mereka untuk mencapai kebenaran yang terang demi mengharapkan pahala dari Allah sebagai bukti akan kebenaran sabda Nabi ﷺ,

إِذَا حَكَمَ الحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ،

وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ.

"Jika seorang hakim memutuskan hukum dengan ijtihad lalu ia benar, maka ia memperoleh dua pahala. Jika ia memutuskan hukum dengan ijtihad lalu keliru, maka ia memperoleh satu pahala."[9]

Atas dasar itu, dalam proposal thesis ini kami bermaksud untuk menghimpun pendapat-pendapat Asy-Syafi'i, baik yang baru atau yang lama, melalui kitab *Minhaj Ath-Thalibin,* serta

---

[9] HR. Al Bukhari dalam *Fath Al Bari* karya Ibnu Hajar (17/163, pembahasan: Berpegang Teguh pada Agama, bab: Pahala Hakim Jika Ijtihadnya Benar atau Salah).

melakukan kajian komparatif terhadap madzhab-madzhab fiqih yang masyhur dalam koridor dalil-dalil syar'i hingga kita bisa memperoleh kejelasan dan memilah antara pendapat yang kuat dan yang lemah.

1. Urgensi Tema

Urgensi tema ini dapat dilihat dari dua hal sebagai berikut,

Pertama, kembali kepada kedudukan fiqih Imam Asy-Syafi'i sebagai salah satu imam yang memiliki madzhab yang berdiri sendiri dan hidup di tiga generasi utama, generasi yang masih dekat dengan masa kenabian dan kerasulan. Imam Asy-Syafi'i merupakan jembatan penghubung antara fiqih ahli Hadits dan fiqih ahli nalar. Karena itu, sangat penting untuk melakukan kajian terhadap pendapat-pendapatnya dan fikihnya.

Kedua, kembali kepada kedudukan kitab *Minhaj Ath-Thalibin* yang terbilang sebagai pertengahan, tidak terlalu panjang dan tidak terlalu ringkas, di bidang fiqih Asy-Syafi'i, serta menjadi acuan madzhab di kalangan para pengikut madzhab Asy-Syafi'i.

Jadi, kajian terhadap tema-temanya secara teliti dalam konteks dalil-dalil syar'i untuk menemukan kejelasan pendapat yang benar dan yang tidak benar memiliki urgensi yang tinggi.

2. Latar Belakang Pemilihan Tema

Alasan-alasan yang mendorong penulis untuk memilih tema ini adalah:

Pertama, berangkat dari pertanyaan; mengapa Asy-Syafi'i berubah dalam banyak pendapatnya menjadi dua pendapat, yaitu

pendapat lama dan pendapat baru, padahal masa hidupnya tidak terpaut jauh dari masa kenabian dan kerasulan? Untuk menjawab pertanyaan ini dan untuk mengkaji tema ini, maka penulis dengan petunjuk dari Allah melakukan kajian, analisa dan perbandingan terhadap satu bagian dari tema ini melalui kitab *Minhaj Ath-Thalibin* dalam konteks dalil-dalil syar'i dalam risalah ini.

Kedua, kitab *Minhaj Ath-Thalibin* merupakan acuan dalam memverifikasi madzhab bagi kalangan madzhab Asy-Syafi'i. Selain itu, ia merupakan kitab yang proporsional, tidak panjang dan tidak pendek, dan dianggap sebagai rujukan ilmiah. Ia menjadi kurikulum di banyak universitas dan perguruan agama yang mengikuti madzhab Asy-Syafi'i. Jadi, urgensi kitab ini dan kedudukannya yang tinggi mendorong penulis untuk menulis kajian ini.

3. Metodologi Kajian

Metode yang penulis tempuh dalam thesis ini adalah metode induktif analisis komparatif, dan itu dapat dijabatkan dalam langkah-langkah berikut:

Pertama, penulis menghimpun materi-materi ilmiah yang diharapkan dengan menelusuri sumber-sumber aslinya, baik lama atau baru. Dalam hal ini penulis lebih banyak mengacu kepada berbagai kitab induk atau karya-karya akademik.

Kedua, menarik pernyataan pengarang (An-Nawawi) yang secara gamblang menyebutkan pendapat lama atau pendapat baru dalamnya *Minhaj Ath-Thalibin.* Penulis akan menyampaikannya dengan kalimat "syaikh berkata", maksudnya adalah An-Nawawi. Setelah itu penulis akan menyebutkan dua pendapat. Jika An-

Nawawi menyebutkan pendapat lama, maka penulis menyebutkan pendapat baru sesudahnya. Tetapi jika An-Nawawi menyebutkan pendapat baru, maka penulis akan menyebutkan pendapat lama terlebih dahulu, kemudian saya akan menemukan akar dua pendapat tersebut dari rujukan-rujukan yang otoritatif bagi kalangan madzhab Asy-Syafi'i seperti kitab *Al Umm, Mukhtashar Al Muzani, Al Hawi Al Kabir,* dan lain-lain.

Jika penulis menemukan redaksi dari Imam Asy-Syafi'i dalam dua pendapat tersebut dari sumber langsung, maka saya mengutipnya tanpa tambahan dan pengurangan. Tetapi ketika ada keraguan dalam menyandarkan dua pendapat kepada Asy-Syafi'i, maka penulis memverifikasi terhadap pendapat tersebut dengan judul "verifikasi pendapat Asy-Syafi'i". Terkadang penulis menyebutkan alasan Asy-Syafi'i menarik pendapat lama dan mengeluarkan pendapat baru, dan penulis akan memberinya judul "analisa pendapat Asy-Syafi'i". Penulis juga akan menyebutkan pendapat lama yang menjadi acuan di antara pendapat-pendapat imam dengan cara mengutip tanpa melakukan pembuktian dengan dalil, diskusi, dan *tarjih,* karena ada sebagian peneliti yang telah menulis kajian-kajian tentang hal ini, baik akademik atau non-akademik, sehingga tidak ada alasan untuk mengulanginya.

Ketiga, penulis menyebutkan pendapat-pendapat para sahabat dan tabi'in dari kitab-kitab *Sunnah* dan *Atsar,* serta pendapat para imam madzhab yang masyhur dan fuqaha madzhab Asy-Syafi'i yang sejalan dengan salah satu dari dua pendapat dari referensi-referensi khusus mereka. Setelah itu penulis melakukan perbandingan dua pendapat, mengajukan dalilnya, mendiskusikan sebagian besar dalilnya, serta mengkritik berbagai pendapat sesuai dengan dalil-dalil *syar'i* yang menjelaskan keunggulan salah satu pendapat dengan didasarkan pada sejauh mana kekuatan dalil-dalil

tersebut tanpa bersikap fanatik terhadap suatu madzhab dan tidak pula mengikuti hawa nafsu.

Keempat, penulis mengutip dan menganalisa status hadits dan *atsar* dari berbagai sumber hadits dan *atsar,* serta melakukan penilaian terhadapnya sesuai dengan informasi yang saya peroleh melalui dalil, atau berpegang pada penilaian para ulama yang masyhur di bidang Hadits, baik generasi pendahulu atau generasi akhir. Sedangkan hadits-hadits yang terdapat dalam *Shahih Al Bukhari* dan *Shahih Muslim* itu cukup dikutip begitu saja tanpa menilainya.

Kelima, menulis nama dan nomor ayat, menulis biografi ulama yang tidak masyhur, dan menjelaskan kata-kata yang samar.

Keenam, nama Syaikh dalam risalah ini merujuk kepada Imam An-Nawawi, dan nama Al Hafizh merujuk kepada Ibnu Hajar. Kode "j." untuk jilid dan kode "h." untuk halaman. Kalimat yang berada dalam tanda kurung () tanpa nomor adalah kalimat penulis.

Ketujuh, dalam sistematika kajian penulis tidak mengikuti sistematika kitab *Minhaj Ath-Thalibin.* Terkadang penulis mendahulukan satu masalah dari satu pasal ke pasal lain, atau dari satu bahasan ke bahasan lain, atau dari satu topik ke topik lain, dan terkadang membelakangkannya, seperti yang penulis lakukan alam masalah *Penjualan Budak Mukatab* dengan menggabungkannya ke dalam pasal *Jual-Beli.* Penulis menghimpun semua bahasan tentang pertanggungan dalam berbagai bab dan pasal kitab *Minhaj Ath-Thalibin* dalam sebuah pasal tersendiri yang berjudul *Pasal Keempat: Pendapat Lama dan Baru tentang Pertanggungan.* Sedangkan masalah-masalah yang

tidak bisa diklasifikasi dalam satu bab yang sesuai, penulis meletakkannya dalam *Pasal Kelima: Ragam Hukum.*

4. Kajian Terdaluhu

Penulis bukan orang pertama yang menulis tema ini. Sebelumnya telah ada yang menulis tema ini dalam bentuk proposal ilmiah, baik thesis atau disertasi. Di antaranya adalah Dr. Ahmad Nahrawi Abdussalam Al Andunisi pada tahun 1970 H. dalam disertasi yang ditulisnya untuk meraih gelar doktor dari Fakultas Syari'at dan Hukum Universitas Al Azhar, dengan judul *Al Imam Asy-Syafi'i fi Madzhabaihi Al Qadim wa Al Jadid.* Dalam kitab tersebut ia menyebutkan kehidupan sang imam, masanya, ushulnya, fikihnya, para sahabatnya, para pembelanya dalam menyebarkan madzhabnya, warisan intelektual dan kitab-kitabnya. Ia juga memaparkan lima masalah yang merupakan bagian dari tema kajian penulis.

Selain itu telah ada hasil penelitian tentang masalah-masalah yang difatwakan Asy-Syafi'i menurut madzhab lama. Penelitian ini ditulis oleh Syaikh Abdul Aziz Abdul Qadir Al Qadhi Zadah Al Audhi (tahun 1404 H.) untuk memperoleh gelar magister dari Universitas Islam Madinah Munawwarah dengan judul *Al Imam Asy-Syafi'i Wal Masa`il U'tumidat min Qaulihi Al Qadim.* Syaikh menjabarkan masalah-masalah ini hingga menjadi 31 masalah. Karya Syaikh ini memberikan kontribusi yang sangat besar di bidang ini. Semoga Allah membalasnya dengan yang lebih baik.

Karena itu di sini kami tidak menyebutkan penjelasan dalam *Minhaj Ath-Thalibin* tentang masalah-masalah yang difatwakan

berdasarkan pendapat lama, yang berjumlah lima masalah sebagai berikut:

Pertama, air yang mengalir manakala tersentuh najis.

Kedua, adzan untuk shalat yang terlewatkan.

Ketiga, waktu shalat Maghrib.

Keempat, memotong kuku mayit.

Kelima, puasa untuk mayit.

Yang membedakan karya ini dari karya-karya sejenis adalah ia mengkaji dan mendalami masalah-masalah dan tema-tema yang tidak terdapat dalam dua karya sebelumnya.

5. Kendala-Kendala yang Dihadapi Penulis

Kendala penulisan thesis ini terjadi pada verifikasi, pemilahan dan *tarjih.*

Dalam masalah verifikasi, sering kali saya tidak mampu untuk menemukan sumber pendapat Imam Asy-Syafi'i, baik sumber sekunder atau sumber langsung dari kitab *Al Umm, Mukhtashar Al Muzani,* dan lain-lain, terlebih lagi dalam pendapat lamanya karena penulis tidak menemukan rujukan langsung dari Imam, yaitu kitab *Al Hujjah.*

Dari segi pemilahan, terkadang pendapat para sahabat Asy-Syafi'i diungkapkan dengan kata *qaul* (pendapat). Karena itu terkadang saya sulit untuk membedakan antara pendapat Asy-Syafi'i dan pendapat para sahabatnya, kecuali setelah melakukan penelitian. Ada kalanya hal itu tidak bisa diverifikasi karena tidak adanya rujukan atau sumber langsung yang membedakan antara pendapat-pendapat Imam dan *wajh* (sisi pendapat) para sahabat.

Sedangkan dari segi *tarjih,* terkadang penulis sulit untuk melakukannya terhadap para periwayat suatu hadits. Alasannya adalah karena adanya perbedaan pendapat di antara para ulama Hadits dalam menilai periwayat, dan tidak adanya ulama yang melakukan *tarjih* dalam hal ini, sebagaimana yang akan dijelaskan nanti terkait hadits Simak bin Harb tentang penjualan hutang dari penanggung hutang. Penulis acap kali mengalami kesulitan dalam melakukan *tarjih* di akhir bahasan atau topik, sehingga barangkali perlu ditinjau ulang.

6. Sistematika Kajian

Kajian ini terdiri dari kata pengantar, pasal pendahuluan, lima pasal utama, penutup dan indeks. Di bawah masing-masing pasal terdapat bahasan, dan di bawah setiap bahasan ada topik dan cabang.

Kata Pengantar, meliputi: 1) urgensi tema; 2) latar belakang pemilihan tema; 3) metodologi kajian; 4) kajian terdahulu; 5) kendala-kendala yang dihadapi penulis; dan 6) sistematika kajian.

Pasal Pendahuluan, meliputi tiga bahasan, dan masing-masing bahasan membawahi beberapa topik:

Bahasan Pertama: Biografi Imam Asy-Syafi'i

Ini terdiri dari dua topik, yaitu:

Topik pertama: Kehidupan pribadi Imam Asy-Syafi'i

Topik kedua: Kehidupan intelektual Imam Asy-Syafi'i

Bahasan Kedua: Biografi Imam An-Nawawi

Ini terdiri dari dua topik

Topik pertama: Kehidupan pribadi Imam An-Nawawi

Topik kedua: Kehidupan intelektual Imam An-Nawawi

Topik ketiga: Sekilas tentang kitab *Minhaj Ath-Thalibin*

Topik keempat: Mata rantai Imam An-Nawawi dalam bidang fiqih kepada Rasulullah ﷺ, dan urgensi pengetahuan tentangnya

Bahasan Ketiga: Definisi istilah-istilah di bidang fiqih menurut kalangan madzhab Asy-Syafi'i

Ini terdiri dari satu pengantar dan tujuh topik.

Pengantar: Istilah-istilah di bidang fiqih menurut kalangan madzhab Asy-Syafi'i

Topik pertama: Definisi terminologi pendapat lama dan pendapat baru

Topik kedua: Penjelasan tentang arti *wajh, thariq,* dan *nash*

Topik ketiga: Istilah-istilah dalam *tarjih* (pengunggulan), *tadh'if* (penilaian lemah), dan *khilaf* (perbedaan pendapat)

Topik keempat: Penukilan dan *takhrij*

Topik kelima: Istilah *ihtimal al ma'na* (kemungkinan kandungan makan), *bahts* (kajian), *nazhar* (obvervasi), *farq* (perbedaan), serta tanya jawab

Topik keenam: Istilah-istilah untuk para ulama

Topik ketujuh: Berbagai macam istilah

PASAL PERTAMA:
PENDAPAT LAMA DAN PENDAPAT BARU DALAM IBADAH

Ia mencakup empat bahasan, yaitu:

Bahasan Pertama: Thaharah (Bersuci)

Ia mencakup satu pendahuluan dan tiga topik, yaitu:

Pendahuluan: Definisi thaharah

Topik pertama: Air yang *musta'mal* adalah *thaharah* yang fardhu dan sunah

Topik kedua: Orang yang berwudhu menyentuh lingkaran duburnya dan kemaluan hewan

Topik ketiga: Ketiadaan dua sarana bersuci (air dan debu)

Bahasan Kedua: Shalat

Ia terdiri dari satu pengantar dan empat topik, yaitu:

Pendahuluan: Definisi shalat

Topik pertama: Adzan bagi orang yang shalat sendirian

Topik kedua: Makmum *masbuq* karena hadats di tengah shalat

Topik ketiga: Shalat jamaah dan Jum'at, terdiri dari enam cabang, yaitu:

Cabang pertama: Orang yang bisa membaca Al Qur`an bermakmum kepada orang yang tidak bisa membaca Al Qur`an

Cabang kedua: Tingkatan imam

Cabang ketiga: Posisi makmum dari imam dalam shalat

Cabang keempat: Jamak *ta'khir* karena hujan

Cabang kelima: Bicara di tengah khutbah

Cabang keenam: Perjalanan sebelum waktu *zawal* pada hari Jum'at

Topik keempat: Shalat-shalat bukan fardhu yang disyari'atkan jamaah, terdiri dari empat cabang, yaitu:

Cabang pertama: Orang yang lupa akan takbir tambahan dalam shalat Id

Cabang kedua: Terlewatkan shalat gerhana bulan

Cabang ketiga: Membalik selendang dalam khutbah Istisqa

Cabang keempat: Tingkatan keimaman dalam shalat jenazah

Bahasan Ketiga: Zakat

Bahasan ini terdiri dari satu pendahuluan dan lima topik, yaitu:

Pendahuluan: Definisi Zakat dan Harta-Harta yang Dikenai Zakat

Topik pertama: Zakat yang diambil untuk ternak yang masih kecil (unta, sapi, dan kambing)

Topik kedua: Zakat buah zaitun, *za'faran, wars, qurthum,* dan madu

Topik ketiga: Tergabungnya dua zakat

Topik keempat: Zakat piutang

Topik kelima: Zakat harta yang tampak

Bahasan Keempat: Puasa

Bahasan ini terdiri dari satu pendahuluan dan dua topik, yaitu:

Pendahuluan: Definisi puasa

Topik pertama: Orang yang berpuasa dengan ijtihad

Topik kedua: Puasa orang yang haji Tamattu' pada hari-hari Tasyriq

PASAL KEDUA:
PENDAPAT LAMA DAN BARU DALAM JUAL-BELI

Pasal ini terdiri dari empat bahasan, yaitu:

Bahasan Pertama: Jual-Beli *Fudhuli*

Bahasan Kedua: Penjualan Piutang dalam Pertanggungan dari Orang yang Menanggungnya

Bahasan Ketiga: Jual-Beli Sesuatu yang Tidak Bisa Dilihat Bijinya seperti Gandum

Bahasan Keempat: Jual-Beli Budak *Mukatab*

PASAL KETIGA:

PENDAPAT LAMA DAN BARU DALAM MASALAH NIKAH, CERAI DAN IDDAH

Pasal ini terdiri dari tiga bahasan, yaitu:

Bahasan Pertama: Nikah

Bahasan ini terdiri dari satu pendahuluan dan empat topik, yaitu:

Pendahuluan: Definisi nikah menurut bahasa dan istilah

Topik pertama: Pengakuan nikah bagi perempuan yang baligh dan berakal

Topik kedua: *Khiyar* (hak pilih) karena adanya cacat pada istri sesudah akad nikah

Topik ketiga: Pemaafan wali terhadap mahar bagi perempuan yang diwalikannya

Topik keempat: Tuntutan ganti mahar oleh suami atas orang yang menipunya setelah akadnya terhapus

Bahasan Kedua: Cerai

Bahasan ini terdiri dari satu pendahuluan dan tiga topik, yaitu:

Pendahuluan: Definisi cerai

Topik pertama: Penyerahan keputusan dari suami kepada istri untuk mencerai dirinya; apakah termasuk kategori perwakilan ataukah pengalihan hak?

Topik kedua: Pemberian warisan kepada perempuan yang dicerai *ba'in* di masa *iddah*

Topik ketiga: Penghadiran saksi dalam rujuk

Bahasan Ketiga: Iddah

Bahasan ini terdiri dari satu pendahuluan dan enam topik, yaitu:

Pendahuluan: Definisi *iddah* menurut bahasa dan istilah

Topik pertama: Hukum *iddah* bagi perempuan yang tidak digauli

Topik kedua: *Iddah* bagi perempuan yang telah berhenti haid bukan karena penyakit

Topik ketiga: Berbarengannya *iddah* bagi wanita yang dicerai secara *raj'i*

Topik keempat: Masa penantian perempuan yang ditinggal mati suaminya, dan *iddah*-nya

Topik kelima: Ukuran yang berlaku untuk menghasilkan keyakinan akan bersihnya rahim

Topik keenam: Nafkah untuk perempuan kafir yang tertinggal masuk Islam dari suaminya, lalu ia masuk Islam di masa *iddah*

PASAL KEEMPAT:
PENDAPAT LAMA DAN BARU DALAM PERTANGGUNGAN

Pasal ini terdiri dari pendahuluan dan enam bahasan, yaitu:

Pendahuluan: Definisi Pertanggungan dan Rukun-Rukunnya

Bahasan Pertama: Pertanggungan Hewan Buruan Madinah

Bahasan Kedua: Pertanggungan atas Buah-Buahan Setelah Tampak Kualitasnya

Bahasan Ketiga: Pertanggungan Atas Sesuatu yang Rusak Akibat Talang yang Mengarah ke Jalan

Bahasan Keempat: Pertanggungan Mahar dan Nafkah dalam Pernikahan Budak dengan Seizin Tuannya

Bahasan Kelima: Pertanggungan bagian tubuh yang bisa ditaksir dari Budak Manakala Dirusak

Bahasan Keenam: Pertanggungan Sesuatu yang Tidak Diketahui dan Kebebasan dari Pertanggungan

PASAL KELIMA:
PENDAPAT LAMA DAN BARU DALAM BERAGAM HUKUM

Pasal ini terdiri dari lima belas bahasan, yaitu:

Bahasan Pertama: I'tikaf Perempuan di Tempat Shalat dalam Rumahnya

Bahasan Kedua: Pemanfaatan Dinding Pribadi dan Dinding Bersama

Bahasan Ketiga: Perkara Al Umari

Bahasan Keempat: Pewarisan atas Budak yang Terbagi (Sebagiannya Merdeka dan Sebagian yang Lain Budak)

Bahasan Kelima: Persyaratan Cacat dan Tidak Meminta-Minta bagi Status Fakir

Bahasan Keenam: Nafkah dan Pembagian bagi Istri yang Bepergian

Bahasan Ketujuh: Sumpah *Ila`* dengan Selain Allah dan Sifat-sifat-Nya

Bahasan Kedelapan: Kaffarah Zhihar terhadap Keempat Istrinya

Bahasan Kesembilan: Memutus Runtutan Puasa dalam Kaffarah

Bahasan Kesepuluh: Waktu Menolak Mengakui Anak dengan Li'an

BAHASAN PERTAMA
Biografi Imam Asy-Syafi'i

Topik Pertama: Kehidupan Pribadi Imam Asy-Syafi'i

Cabang Pertama: Nama Asli, Nama Keluarga, Nasab dan Gelarnya

Al Hafizh Ibnu Hajar melansir dengan sanadnya dari Ahmad bin Muhammad bin Humaid Al Adawi Al Jahmi, seorang ahli nasab, bahwa ia berkata, "Asy-Syafi'i adalah Abu Abdullah Muhammad bin Idris bin Abbas bin Utsman bin Syafi' bin Sa'ib bin Ubaid bin Abd Yazid bin Hasyim bin Muththalib bin Abdu Manaf bin Qushai. Nasabnya bertemu dengan nasab Rasulullah ﷺ pada Abdu Manaf,[10] yaitu kakek ketiga Nabi ﷺ.

Tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama bahwa Asy-Syafi'i bermarga Muththalibi. Inilah yang diakui Al Bukhari dan selainnya. Imam An-Nawawi mengutip adanya ijma' dari para ahli riwayat dari seluruh kelompok tentang hal tersebut.[11]

---

[10] Lihat biografi Imam Asy-Syafi'i dalam *Tawali At-Ta`sis li Ma'ali Muhammad bin Idris* (h. 34) karya Al Hafizh Ibnu Hajar.

[11] Lih. *Tahdzib Al Asma` wa Al-Lughat* karya Imam An-Nawawi (1/44).

Hanya saja, sebagian ulama [12] menentang hal tersebut, tetapi pendapatnya tidak diperhitungkan karena janggal dan tanpa disertai dalil.

Sedangkan nasab Asy-Syafi'i dari jalur ibu diperselisihkan menjadi dua pendapat, yaitu:

Pertama, ibunya adalah wanita dari Azdiyyah. Nama keluarganya adalah Ummu Habibah Al Azdiyyah. Pendapat inilah yang masyhur dan dinilai *shahih* oleh Al Hafizh Ibnu Hajar.[13]

Kedua, ia bermarga Hasyimiyyah. Nama lengkapnya adalah Fathimah binti Abdullah bin Hasan bin Husain bin Ali bin Abu Thalib ﷺ. Pendapat ini diunggulkan oleh Imam Tajuddin As-Subki.[14]

Namun pendapat ini dibantah oleh Al Baihaqi dengan pernyataan, "Ini adalah riwayat yang tidak saya ketahui sumbernya kecuali dari Abu Nashr ini, sedangkan seluruh riwayat yang lain berbeda darinya."

Keberadaan ibunya Imam Asy-Syafi'i dari Azd itu lebih mendekati kebenaran dilihat dari dua sisi, yaitu:

Pertama, Asy-Syafi'i sendiri mengakui hal itu. As-Subki menceritakan dari Ibnu Abdul Hakim bahwa Asy-Syafi'i berkata kepadaku, "Ibuku berasal dari Azd."[15] Pengakuan merupakan bukti yang paling pokok.

---

[12] Dia adalah Al Jurjani sebagaimana yang disebutkan Ar-Razi dalam *Manaqib Al Imam Asy-Syafi'i* (hal. 3).

[13] Lih. *Tawali At-Ta'sis* (hal. 40).

[14] Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah Al Kubra* (1/193) karya Tajuddin Abu Nashr Abdul Wahhab bin Ali As-Subki.

[15] Lih. *Manaqib Al Imam Asy-Syafi'i* karya Al Baihaqi (1/85-86).

Kedua, An-Nawawi mengutip ijma' para ahli riwayat dari seluruh kelompok tentang hal tersebut.[16]

Gelar Imam Asy-Syafi'i

Al Hafizh Ibnu Hajar melansir dengan sanadnya kepada Harmalah bin Yahya, ia berkata: Aku mendengar Asy-Syafi'i berkata, "Di Makkah aku digelari Nashir Al Hadits (Pembela Hadits)."[17]

Cabang Kedua: Kelahiran Imam Asy-Syafi'i

Para periwayat sepakat bahwa Asy-Syafi'i lahir pada tahun 150 H. Itu adalah tahun wafatnya Al Imam A'zham Abu Hanifah. An-Nawawi juga menyebutkan ijma' tentang hal tersebut.[18]

Sebuah pendapat mengatakan bahwa Imam Asy-Syafi'i lahir pada hari wafatnya Abu Hanifah.[19]

Mengenai tempat kelahiran Imam Asy-Syafi'i ada tiga pendapat, yaitu:

Pertama, ia lahir di Ghazzah, lalu dibawa ibunya ke Makkah pada usia 2 tahun.

---

16 Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah Al Kubra* karya Al Baihaqi (1/195).

Azd merupakan salah satu kabilah terbesar dan termasyhur di Arab. Ia dikaitkan dengan Azd bin Harits bin Auts. Lih. *Mu'jam Qaba'il Al Arab Al Qadimah wal Haditsah* (hal. 15) karya Umar Ridha Kahalah.

17 Lih. *Tawali At-Ta'sis* (hal. 40).

18 Lih. *Tahdzib Al Asma' Wal-Lughat* (1/45), dan *Mu'jam Al Udaba'* (17/282) karya Yaqut Al Hamawi.

19 Lih. *Mu'jam Al Udaba'* (17/282), dan *Manaqib Al Imam Asy-Syafi'i* karya Ibnu Katsir (hal. 65-66).

Kedua, ia lahir di Asqalan yang jaraknya 3 *farsakh*[20] sebenarnya juga termasuk wilayah Ghazzah. Kedua kota tersebut sekarang berada di Palestina.

Ketiga, ia lahir di Yaman, namun ketika ibunya mengkhawatirkan kehidupannya maka ia dibawanya ke Makkah.

Tarjih

Dapat diunggulkan pendapat bahwa kelahirannya di Ghazzah atau Asqalan itu lebih mendekati kebenaran. Hal itu dikuatkan dengan kenyataan bahwa Bani Hasyim dan Bani Muththalib melakukan migrasi ke Ghazzah hingga Hasyim saudara Muththalib wafat dan dimakamkan di sana sebagaimana dikemukakan dengan gamblang oleh Muhammad Husnain Haikal dalam *Hayatu Muhammad* ﷺ. Ia berkata, "Hasyim wafat dua tahun sesudah itu di Ghazzah, yaitu di tengah salah satu perjalanannya di musim panas. Jabatannya lantas digantikan oleh saudaranya, Muththalib."[21]

Dengan mempertemukan ketiga pendapat tersebut, Al Hafizh berkomentar tentang pendapat pertama dan kedua, "Tidak ada perselisihan antara pendapat ini dan sebelumnya, karena Asqalan merupakan daerah utama di masa lampau, dan keduanya saling berdekatan. Asqalan adalah kotanya, sehingga jika Asy-Syafi'i menyebut Ghazzah, maka yang ia maksud adalah desanya. Ketika ia menyebut Asqalan, maka yang dimaksud adalah kotanya."[22]

---

[20] Satu *farsakh* sama dengan sekitar 5.5 Km.

[21] Lih. *Hayatu Muhammad* karya Husnain Haikal (hal. 98), dan *Al Imam Asy-Syafi'i fi Madzhabaihi Al Qadim wa Al Jadid* (hal. 28) karya Dr. Ahmad Nahrawi Abdussalam Al Andunisi.

[22] Lih. *Tawali At-Ta 'sis* (hal. 51).

Adapun pendapat ketiga ditakwili bahwa yang dimaksud adalah penduduknya berasal dari kabilah-kabilah Yaman. Ini sesuai dengan pendapat pertama dan kedua, karena penduduk kedua tempat tersebut mayoritas berasal dari kabilah Yaman.[23]

Cabang Ketiga: Pertumbuhan dan Pendidikan Imam Asy-Syafi'i

Asy-Syafi'i tumbuh berkembang di lingkungan Arab yang didominasi dengan nilai-nilai keberanian, pengorbanan, kepemimpinan, dan kedermawanan. Ia tinggal dalam sebuah keluarga yang miskin, nyaris tidak bisa menutupi kebutuhan sehari-hari. Ayahnya wafat saat ia masih kecil, lalu ia tumbuh dewasa sebagai anak yatim dan tidak memiliki ayah. Pada usia dua tahun, ibunya yang cerdas berpikir untuk membawanya keluar karena khawatir terlantar. Ia lantas memilih negeri terbaik di muka bumi, yaitu negeri kenabian dan kerasulan, negeri nenek moyangnya Asy-Syafi'i, yaitu Makkah Mukarramah.

Ibunya membuat pilihan ini karena melihat maslahat yang besar lantaran Makkah merupakan negerinya para ulama, fuqaha, penyair dan sastrawan. Tujuannya adalah agar Asy-Syafi'i terdidik di Makkah dengan pendidikan yang bersih secara akidah, pemikiran dan perilaku. Juga agar Asy-Syafi'i tumbuh berkembang secara seimbang dari aspek mental spiritual serta fisik dan keberanian. Allah pun mewujudkan harapannya. Asy-Syafi'i terbiasa mendengar perkataan yang benar. Ia telah menjadi tentara berkuda dan pemanah sebelum menjadi seorang faqih dan ulama. Ia pernah berkata tentang dirinya, "Di dunia ini aku mencita-

---

23 Lih. *Mu'jam Al Udaba`* (17/282-283), dan *Al Imam Asy-Syafi'i fi Madzhabaihi Al Qadim wa Al Jadid* (hal. 28).

citakan dua hal, yaitu ilmu dan kepandaian melempar. Soal kepandaian melempar, aku sanggup melempar tepat sasaran seratus persen. Sedangkan dalam soal ilmu, aku seperti yang kalian lihat."[24]

Ibunya menaruh perhatian yang besar dalam menjaga nasab Asy-Syafi'i, sehingga ia memberitahu Asy-Syafi'i tentang keluarganya agar nasabnya menjadi kuat. Ibunya sering membawanya ke kabilahnya, yaitu Al Azdiyyah, karena khawatir sekiranya Asy-Syafi'i melupakan asal-usulnya. Karena itu ibunya memilih untuk tinggal bersama mereka, dan karena itulah ia membawa Asy-Syafi'i hijrah ke Makkah dalam perjalanannya yang terakhir. Ia tinggal di Mina. Asy-Syafi'i pernah berkata, "Aku lahir di kalangan penduduk Yaman, lalu ibuku khawatir sekiranya nasabku hilang sehingga ia berkata, 'Bergabungkan dengan keluargamu agar kamu menjadi seperti mereka, karena aku takut nasabmu kalah. Ibuku lantas menyiapkanku pergi ke Makkah, dan aku pun pergi ke sana. Saat itu aku berusia 12 tahun atau sekitar itu'."[25]

Cabang Keempat: Pernikahan dan Anak-Anak Imam Asy-Syafi'i

Asy-Syafi'i menikah dengan Sayyidah Humaidah binti Nafi' bin Uyainah bin Amr bin Utsman bin Affan di Makkah. Pernikahannya berlangsung setelah wafatnya Imam Malik. Usianya saat itu mendekati 30 tahun. Selain itu Asy-Syafi'i juga memiliki sahaya perempuan.

---

[24] HR. *Al Imam Asy-Syafi'i wa Manaqibuh* (hal. 30) karya Imam Abu Muhammad Abdurrahman bin Abu Hatim Ar-Razi.

[25] *Ibid.* (hal. 21-22), dan *Manaqib Asy-Syafi'i* karya Ibnu Katsir (67).

Dari istrinya yang bernama Humaidah itu, Imam Asy-Syafi'i dikaruniai anak bernama Abu Utsman Muhammad Al Akbar yang menjadi seorang qadhi di kota Aleppo, serta dua anak perempuan yang bernama Fathimah dan Zainab. Sedangkan dari sahayanya ia dikaruniai anak yang bernama Hasan bin Muhammad, tetapi anak ini meninggal dunia saat masih kecil.[26]

Cabang Kelima: Wafatnya Imam Asy-Syafi'i

Ibnu Katsir melansir dengan sanadnya kepada Rabi', ia berkata: Aku mendengar Asy-Syafi'i bercerita dalam sebuah syair,

"Jiwaku berhasrat pergi ke Mesir

Ataukah ke tempat sebelumnya, mahamah dan qafar[27]

Demi Allah, tidaklah aku tahu apakah untuk kemenangan dan kekayaan[28]

Aku tergiring ke sana, ataukah aku tergiring ke kuburku."

Asy-Syafi'i berkata, "Demi Allah, tidak lama sesudah itu, aku pun pergi ke dua tempat tersebut.[29] Beberapa tahun sesudah tinggal di Mesir, Imam Asy-Syafi'i menderita sakit kronis di akhir hayatnya, dan akibat penyakitnya itu ia pun wafat."

---

26 Lih. *Manaqib Al Imam Asy-Syafi'i* karya Ar-Razi (hal. 17) dan *Al Qadim wal Jadid min Aqwal Al Imam Asy-Syafi'i* (hal. 57).

27 *Mahamah* berarti jarak perjalanan jauh, sedangkan kata *qafar* berarti sebuah etape perjalanan yang tidak ada air dan tetumbuhannya. Lih. *Mukhtar Ash-Shihah* (hal. 639-454).

28 Lih. *Manaqib Al Imam Asy-Syafi'i* karya Ibnu Katsir (hal. 251), dan *Siyar A'lam An-Nubala`* (10/77) karya Imam Syamsuddin Muhammad bin Ahmad bin Utsman Adz-Dzahabi.

29 Lih. *Manaqib Al Imam Asy-Syafi'i* (hal. 251).

Ibnu Hajar melansir dengan sanad Hakim dari Muhammad bin Abdullah bin Abdul Hakam, "Asy-Syafi'i terkena penyakit *basur* (Hemorrhoid) hingga keadaan tubuhnya memburuk. Aku mendengarnya berkata, 'Aku pernah melakukan kesalahan, dan aku mengetahuinya'. Yang ia maksud adalah meninggalkan fanatisme."[30]

Al Hafizh Al Baihaqi melansir dengan sanadnya kepada Rabi' Al Muradi tentang sakitnya Imam Asy-Syafi'i. Ia berkata, "Penyakitnya sangat parah, sehingga terkadang darah keluar dari tubuhnya saat ia berkendara sehingga melumuri celana, kendaraan dan sepatunya."[31]

Penyakitnya semakin parah hari demi hari hingga Yunus bin A'la, salah seorang muridnya di Mesir, berkata, "Aku tidak pernah melihat seseorang yang menderita suatu penyakit seperti yang diderita Asy-Syafi'i. Ketika aku menemuinya, ia berkata kepadaku, 'Wahai Abu Musa, bacakan untukku ayat sesudah 120 dari surat Asli Imraan. Bacalah yang ringan, jangan berat-berat!' Aku pun membacakan Al Qur`an padanya. Ketika aku berniat bangun, ia berkata, 'Jangan lupakan aku karena aku sedang cemas'."[32]

Meskipun demikian, ia sangat sabar dan ikhlas demi mencari ridha Allah, mengharap pahala-Nya, dan takut akan siksa-Nya.

Ibnu Katsir melansir dari Ibnu Khuzaimah, ia berkata: Aku mendengar Ismail bin Yahya Al Muzani berkata: Aku menemui Muhammad bin Idris Asy-Syafi'i dalam keadaan sakit menjelang

---

30 Lih. *Tawali At-Ta`sis* (hal. 177).

31 Lih. *Manaqib Al Imam Asy-Syafi'i* karya Imam Al Hafizh Al Baihaqi (2/291).

32 Lih. *Manaqib Al Imam Asy-Syafi'i* karya Ibnu Katsir (257).

wafat. Aku bertanya, "Bagaimana keadaanmu pagi ini, wahai Abu Abdullah?" Ia lantas mengangkat kepalanya dan berkata, "Pagi ini aku akan pergi dari dunia dan meninggalkan saudara-saudara, menemui akibat buruk perbuatanku, menjumpai Allah, meneguk piala kematian. Demi Allah, aku tidak tahu apakah ruhku akan pergi ke surga sehingga aku ucapkan selamat padanya, ataukah ia akan pergi ke neraka sehingga aku ucapkan bela sungkawa padanya." Kemudian ia menangis dan membawakan sebuah syair,

"Ketika hatiku telah mengeras, upayaku telah terbatas

Kujadikan harapan akan maaf-Mu sebagai tangga

Sungguh besar dosa kurasakan, tapi ketika kubandingkan

Dengan maaf-Mu, wahai Tuhanku, maaf-Mu lebih besar."[33]

Tanggal Wafat dan Pemakaman Imam Asy-Syafi'i

Ibnu Katsir berkata: Rabi' berkata, "Asy-Syafi'i wafat pada malam Jum'at sesudah Isya akhir setelah shalat Maghrib pada hari terakhir bulan Rajab. Kami memakamkannya pada hari Jum'at. Setelah kami pulang dari pemakamannya, kami melihat bulan sabit Sya'ban tahun 204 H."

Ibnu Katsir berkata, "Demikianlah pendapat banyak ulama tentang tanggal wafatnya Asy-Syafi'i, yaitu tahun 204 H."[34]

Semoga Allah merahmati Imam Asy-Syafi'i dengan rahmat yang luas, dan semoga Allah meridhainya. Semoga Allah

---

[33] *Ibid.* (253).

[34] *Ibid.* (260).

Seperti ini pula keterangan dalam *Manaqib Al Imam Asy-Syafi'i* karya Al Hafizh Al Baihaqi (2/297) dan *Adab Asy-Syafi'i wa Manaqibuh* karya Ibnu Abi Hatim Ar-Razi (74).

melimpahkan karunia pada Muhammad beserta keluarga dan para sahabat beliau seluruhnya. Segala puji bagi Allah Tuhan semesta alam.

Cabang Keenam: Keutamaan Asy-Syafi'i dan Pujian Para Imam kepadanya

Keutamaan-keutamaan Asy-Syafi'i nyaris tidak terhitung jumlahnya. Ia mendapat pujian dari para gurunya, murid-muridnya, dan selain mereka.

Abdurrahman bin Mahdi berkata, "Aku pernah mendengar Malik berkata, 'Aku tidak pernah didatangi oleh seorang Quraisy yang lebih ahli Fiqih daripada pemuda ini'. Yang ia maksud adalah Asy-Syafi'i."[35]

Muhammad bin Hasan berkata, "Jika para ahli hadits berbicara pada suatu hari, maka itu terjadi dengan lisan Asy-Syafi'i." Maksudnya adalah ketika ia meletakkan fondasi bagi tulisan-tulisannya.[36]

Abu Tsaur berkata, "Abdurrahman bin Mahdi pernah menulis surat kepada Asy-Syafi'i saat ia masih muda agar ia menggubah sebuah kitab yang berisi makna-makna Al Qur`an, menghimpun berita-berita yang diterima di dalamnya, hujjah ijma', penjelasan tentang *nasikh* dan *mansukh* dari Al Qur`an dan Sunnah. Menanggapi permintaan ini, Asy-Syafi'i pun menulis kitab *Ar-Risalah* untuknya. Setelah itu Abdurrahman berkata, 'Setiap kali aku mengerjakan shalat, maka aku selalu mendoakan Asy-Syafi'i'."[37]

---

[35] Lih. *Manaqib Al Imam Asy-Syafi'i* karya Ibnu Katsir (hal. 139).
[36] *Ibid.* (hal. 148).
[37] *Ibid.* (hal. 140).

Murid-Murid Imam Asy-Syafi'i

Imam Ahmad berkata, "Asy-Syafi'i itu ibarat filosof dalam empat bidang, yaitu bahasa, perbedaan ulama, makna dan Fiqih."[38]

Ia juga berkata, "Setiap orang yang memegang wadah tinta dan pena pasti berhutang jasa kepada Asy-Syafi'i."[39]

Al Karabisyi berkata, "Orang ini (maksudnya Asy-Syafi'i) adalah rahmat dari Allah untuk umat Muhammad ﷺ."[40]

Az-Za'farani berkata, "Aku tidak pernah melihat orang seperti Asy-Syafi'i; lebih mulia, lebih dermawan, lebih bertakwa dan lebih alim."[41]

Rabi' berkata, "Asy-Syafi'i membagi waktu malam menjadi tiga bagian. Pada sepertiga malam pertama ia penulis, pada sepertiga kedua ia tidur, dan pada sepertiga ketiga ia shalat."[42]

Topik Kedua: Kehidupan Keilmuan Imam Asy-Syafi'i

Poin ini terdiri dari tiga cabang, yaitu:

Cabang pertama berbicara tentang perjalanan keilmuan Asy-Syafi'i dan para syaikhnya. Cabang kedua berbicara tentang berbagai halaqah (kajian) ilmiah Asy-Syafi'i dan murid-muridnya.

---

38 Lih. *Manaqib Al Imam Asy-Syafi'i* karya Al Baihaqi (2/41).

39 *Ibid.* (2/255).

40 Lih. *Manaqib Al Imam Asy-Syafi'i* karya Ibnu Katsir (hal. 156).

41 Lih. *Manaqib Al Imam Asy-Syafi'i* karya Al Baihaqi (2/265).

42 Lih. *Manaqib Asy-Syafi'i,* Maktabah Al Allamiyyah (hal. 127) karya Imam Fakhruddin bin Abdullah Muhammad bin Umar Ar-Razi.

Sedangkan cabang ketiga berbicara tentang karya-karya Imam Asy-Syafi'i.

Cabang Pertama: Perjalanan Keilmuan Asy-Syafi'i

Asy-Syafi'i menjelajahi hutan dan gurun pasir dengan mengendarai unta dari satu negeri ke negeri lain untuk mencari ilmu. Ia tidak merasa cukup dengan satu negeri dan madrasah saja, melainkan ia berpindah-pindah dari satu negeri ke negeri lain dan dari madrasah ke madrasah lain. Ia hijrah dari Ummul Qura ke Madinah Rasulullah ﷺ, dan berpindah dari madrasah ahli riwayat di Madinah ke madrasah ahli nalar di Irak. Seperti itulah ia memasuki medan ilmu sebagai mujahid dari semua pintunya.

1. Asy-Syafi'i di Makkah [43]

Asy-Syafi'i memulai kehidupan keilmuannya dari negeri terbaik di muka bumi, yaitu Makkah Mukarramah; dan dari kitab yang paling utama di muka bumi, yaitu Kitab Allah Al Qur`an Al Karim. Ia menghafalnya sejak masih kecil, belum mencapai tujuh tahun. Ia belajar Al Qur`an kepada Ismail bin Abdullah bin Qasthanthin, syaikhnya penduduk Makkah pada zamannya. Kemudian ia menghadiri berbagai majelis ulama, hafalan Hadits dan kajian berbagai masalah. Asy-Syafi'i berkata, "Aku adalah seorang anak yatim dan diasuh oleh ibuku. Beliau tidak memiliki uang untuk diberikannya kepada guru, tetapi guruku setuju sekiranya aku menggantikannya setelah ia selesai mengajar. Setelah aku mengkhatamkan Al Qur`an dan masuk masjid, aku

---

[43] Lih. *Manaqib Al Imam Asy-Syafi'i* karya Ar-Razi (hal. 70-88), *Tawali At-Ta`sis* (hal. 63), *Mu'jam Al Udaba`* (17/284), dan *Al Imam Asy-Syafi'i fi Madzhabaihi Al Qadim wal Jadid* (hal. 32).

bermajelis dengan para ulama. Aku menghafal Hadits dan masalah-masalah Fiqih. Rumah kami di Makkah terletak di Khaif. Aku sering mencari tulang untuk menulis Hadits dan masalah-masalah Fiqih. Kami memiliki perangkap hewan buruan yang telah usang. Jika tulang-tulang kami telah penuh, maka kami melemparnya ke dalam perangkap tersebut."[44]

Ia pernah pergi ke suku Hudzail di pedalaman dan tinggal di sana beberapa lama untuk belajar syair, sejarah Adab, dan sastra. Ia belajar bahasa mereka karena mereka merupakan orang Arab yang paling fasik. Seperti itulah aktivitas Asy-Syafi'i selama dua puluh tahun. Ia berkata, "Aku mempelajarinya hanya sebagai sarana untuk memahami Fiqih."[45]

2. Perjalanan Asy-Syafi'i ke Madinah

Asy-Syafi'i rahimahullah pergi ke Madinah untuk mengkaji ilmu. Ia masuk madrasah Imam Darul Hijrah, yaitu Malik bin Anas. Ia selalu mengikuti Imam Malik untuk mencari ilmu seperti bayangannya hingga sang Imam wafat pada tahun 179 H. Ia menjadi pengikut Imam Malik selama sekitar 10 tahun. Usianya pada saat bertemu dengan Imam Malik belum lebih dari 13 tahun. Asy-Syafi'i telah menjadi penghafal kitab *Al Muwaththa`* sebelum menemui Imam Malik, lalu ia pun menimba ilmu dari Imam Malik sebagaimana ia menimba ilmu dari para ulama Madinah lainnya.[46]

Setelah wafatnya Imam Malik, Asy-Syafi'i pulang ke Makkah dengan membawa hasil ilmu yang tiada duanya. Ia lantas

---

44 Lih. *Adab Asy-Syafi'i wa Manaqibuh* karya Ar-Razi (hal. 24).

45 Lih. *Manaqib Asy-Syafi'i* karya Ibnu Katsir (hal. 72-73), *Mu'jam Al Udaba`* (17/284-285), dan *Al Imam Asy-Syafi'i fi Madzhabaihi Al Qadim wal Jadid* (hal. 33).

46 Silakan baca kisah perjalanan Asy-Syafi'i ke Madinah dalam *Manaqib Asy-Syafi'i* karya Ibnu Katsir (hal. 77) dan *Mu'jam Al Udaba`* (17/285-287).

diberi jabatan mufti di Makkah Mukarramah lantaran kemampuannya dan kekuatan ilmunya.

Orang yang Mengizinkannya Memberi Fatwa

Para fuqaha berbeda pendapat mengenai masalah ini. An-Nawawi menyebutkan bahwa yang mengizinkannya memberi fatwa adalah syaikhnya yang di Makkah, yaitu Abu Khalid Muslim bin Khalid Az-Zanji, imam dan mufti penduduk Makkah. Usia Asy-Syafi'i pada waktu baru 15 tahun.[47]

Keterangan ini juga disampaikan oleh Al Hafizh Ibnu Katsir, tetapi ia juga menyebutkan keterangan lain bahwa Asy-Syafi'i pada saat itu berusia 18 tahun.[48] Pendapat lain mengatakan bahwa yang mengizinkannya memberi fatwa adalah Imam Malik, dan usianya saat itu 15 tahun.[49]

3. Perjalanan Asy-Syafi'i ke Yaman

Sebenarnya Imam Asy-Syafi'i dalam perjalanan ini bertujuan untuk mencari rezeki dan bekerja, tetapi Allah menghendaki untuk menjadikannya seperti perjalanan-perjalanan beliau yang lain; yaitu untuk mengajar dan menyampaikan Hadits. Jadi, Imam Asy-Syafi'i kembali ke Makkah setelah wafatnya Imam Malik dalam keadaan miskin. Di sini ia mulai berpikir untuk bekerja guna memenuhi kebutuhannya agar ia tidak membutuhkan orang lain. Pada waktu itu Allah menakdirkan gubernur Yaman berkunjung ke Hijaz, lalu sebagian kerabat Asy-Syafi'i

---

[47] Lih. *Tahdzib Al Asma' wal Lughat* (1/50-51).

[48] Lih. *Manaqib Asy-Syafi'i* karya Ibnu Katsir (hal. 74-75).

[49] Lih. *Al Bujairami Ali Al Khathib* (1/72) karya Syaikh Sulaiman bin Muhammad bin Umar Al Bujairami Asy-Syafi'i.

menyarankan agar ia pergi ke Yaman bersama gubernur tersebut supaya gubernur tersebut memberinya beberapa jabatan di sana. Ia pun menjumpai gubernur tersebut. saat itu Asy-Syafi'i tidak memiliki biaya perjalanan sehingga ia menggadaikan rumahnya. Ia pergi bersama sang gubernur ke Yaman.

Asy-Syafi'i berkisah, "Saat Imam Malik wafat, aku dalam keadaan miskin. Kebetulan gubernur Yaman datang ke Madinah, lalu sebagian orang Quraisy berbicara kepadanya agar aku ikut bersamanya dan agar ia mempekerjakanku. Mereka memujiku di hadapan gubernur tersebut."[50]

Asy-Syafi'i juga berkata, "Ibuku tidak punya uang untuk membiayai perjalananku sehingga aku menggadaikan sebuah rumah. Ketika aku tiba di Yaman, aku pun bekerja untuk gubernur tersebut."[51]

Dalam perjalanan ini Asy-Syafi'i juga membangun kehidupan amaliahnya di samping sisi kehidupan ilmiahnya. Meskipun ia sibuk bekerja, tetapi ia tetap meluangkan waktu untuk mencari ilmu. Ia memanfaatkan keberadaannya di Yaman untuk belajar firasat kepada para ahlinya.

Sikap dan pandangan para ulama terhadap Asy-Syafi'i dalam perjalanannya ke Yaman untuk memangku jabatan di pemerintahan ini berbeda-beda. Di antara mereka ada yang melihat hal tersebut sebagai bahaya bagi Asy-Syafi'i karena khawatir ia akan tergoda dengan kekayaan atau tercengkeram oleh sultan. Ini adalah pandangan syaikhnya seperti Sufyan bin

---

[50] Lih. *Manaqib Asy-Syafi'i* karya Ar-Razi (hal. 10).

[51] Lih. *Asy-Syafi'i* karya Syaikh Abu Zahrah (hal. 20), dan *Al Imam Asy-Syafi'i fi Madzhabaihi Al Qadim wal Jadid* (hal. 58).

Uyainah. Ia mengadakan surat-menyurat dengan Asy-Syafi'i untuk menasihatinya tentang masalah ini.

Ada pula yang melihat bahwa keberadaan Asy-Syafi'i di Yaman membawa kebaikan bagi mereka dan bagi penduduk Yaman yang terzhalimi, karena mereka melihat Asy-Syafi'i dengan keadilan dan amanahnya akan menjadi pembela mereka, dan ia akan memberikan hak kepada setiap yang berhak.

Ada pula yang melihat keberadaan Asy-Syafi'i di Yaman sebagai bahaya bagi mereka dan kepentingan pribadi mereka, seperti para pendengki dan orang-orang yang memiliki kepentingan. Karena itu mereka menciptakan berbagai makar terhadap Asy-Syafi'i dan menuduhnya sebagai penganut Syi'ah. Ini merupakan tuduhan paling berbahaya yang dihadapi Asy-Syafi'i dalam hidupnya karena nyaris merenggut nyawanya seandainya bukan karena kasih sayang dan perlindungan Allah. Hanya saja, tuduhan ini juga membawa kebaikan baginya karena menjadi latar belakang kedatangannya ke Baghdad untuk mempelajari Fiqih ahli *ra 'yu* (nalar).

Asy-Syafi'i berkata, "Para pendengki membisikkan kepada Ar-Rasyid. Saat itu di Yaman ada salah seorang panglima Ar-Rasyid. Panglima ini penulis surat kepada Ar-Rasyid tentang ancaman dari kelompok Syi'ah. Dalam suratnya itu ia berkata, 'Mereka didukung oleh seseorang yang bernama Muhammad bin Idris Asy-Syafi'i. Ia mampu berbuat dengan lisannya hal-hal yang tidak sanggup dilakukan prajurit dengan pedangnya. Jika engkau ingin Hijaz tetap dalam kekuasaanmu, maka bawalah mereka

menghadapmu'. Ar-Rasyid lantas mengirimkan utusan ke Yaman untuk membawaku bersama para pengikut aliran Syi'ah ke Irak."[52]

4. Perjalanan Asy-Syafi'i ke Irak

Perjalanan ini berbeda dari perjalanan-perjalanan sebelumnya karena perjalanan ini atas dasar terpaksa. Asy-Syafi'i dituduh mengikuti aliran Syi'ah sehingga ia dibawa ke Baghdad. Peristiwa tersebut terjadi pada masa pemerintahan Khalifah Harun Ar-Rasyid. Menurut informasi yang masyhur, peristiwa tersebut terjadi pada tahun 184 H., dan pada saat itu Irak sedang mencapai masa keemasan di berbagai bidang ilmu seperti Tafsir, Hadits, Fiqih, sastra, Nahwu, Sharaf, ilmu alam, matematika, serta ilmu-ilmu lain. Baghdad merupakan gudangnya ulama dari kalangan ahli *ra'yu* dan Hadits. Di antara ulamanya yang paling masyhur adalah Muhammad bin Hasan Asy-Syaibani, seorang faqih Irak terbesar dan sahabat Abu Hanifah.

Asy-Syafi'i dibawa ke Irak karena dituduh membela kelompok Syi'ah. Ia lantas dibawa menemui Khalifah yang saat itu di majelis Khalifah terdapat Muhammad bin Hasan. Setelah Harun meminta diambilkan pedang dan memenggal leher para pengikut Syi'ah, ia menoleh ke Asy-Syafi'i. Dalam kesempatan itu Asy-Syafi'i berhasil mengalahkan Khalifah dengan kefasihan bahasanya.

Asy-Syafi'i bercerita, "Kemudian aku berkata, 'Tunggu dulu, wahai Amirul Mukminin!' Ia bertanya, 'Mengapa seperti itu?' Aku menjawab, 'Wahai Amirul Mukminin, sesungguhnya kalian ini adalah keturunan Abbas, dan dia adalah anaknya Ali. Kita ini

---

52 Lih. *Manaqib Asy-Syafi'i* (hal. 11) dan *Al Imam Asy-Syafi'i fi Madzhabaihi Al Qadim wal Jadid* (hal. 60).

adalah bani Muththalib. Jadi, kalian anak Abbas melihat kami sebagai saudara-saudara kalian, dan mereka melihat kami sebagai budak-budak mereka'. Khalifah pun tercengang dengan ucapanku itu, lalu ia duduk dan bertanya, 'Wahai Ibnu Idris, bagaimana pengetahuanmu tentang Al Qur'an?' Aku menjawab, 'Kamu ingin bertanya tentang ilmu Al Qur`an yang mana?' Tentang hafalannya? Aku telah menghafalnya, menjaganya dalam hatiku, mengetahui waqaf dan permulaannya, *nasikh* dan *mansukh*-nya, ayat-ayat yang diturunkan pada malam dan siang hari, ayat-ayat yang diturunkan saat Rasulullah ﷺ sendiri dan saat bersama orang lain, ayat yang ditujukan kepada umum tetapi maknanya khusus, dan ayat yang ditujukan kepada kalangan khusus tetapi maknanya umum'. Ia lantas berkata kepadaku, 'Demi Allah, wahai Ibnu Idris, engkau telah mendakwakan sebuah ilmu. Lalu, bagaimana pengetahuanmu tentang perbintangan?' Aku menjawab, 'Aku sangat mengerti bintang darat dan laut, yang di lembah dan di gunung, serta bintang-bintang lain yang wajib diketahui'. Ia bertanya lagi, 'Lalu bagaimana pengetahuanmu tentang nasab Arab?' Aku menjawab, 'Aku sangat mengetahui nasab orang-orang dari golongan rendah dan bangsawan, nasabku dan nasab Amirul Mukminin'. Ia berkata, 'Engkau telah mengaku memiliki ilmu yang luas. Lalu, apakah engkau memiliki nasihat yang bisa engkau sampaikan kepada Amirul Mukminin?' Aku lantas teringat dengan nasihat Thawus Al Yamani, dan aku pun menasihatinya dengan nasihat tersebut. Saat ia mendengar nasihatku, ia menangis lalu ia menyuruh bawahannya untuk memberiku uang lima puluh ribu dirham. Aku dibawa di atas kuda dan berkendara di depannya. Belum sampai aku di pintu gerbang, aku telah

membagi-bagikan uang lima puluh ribu dirham itu kepada para ajudan dan pengawal Amirul Mukminin."[53]

Asy-Syafi'i di Madrasah Ahli Nalar

Sebelumnya telah disampaikan bahwa Asy-Syafi'i saat di Makkah belajar kepada ulama Makkah yang paling masyhur. setelah itu ia pergi ke Madinah, berjumpa dan belajar kepada Imam Malik bin Anas. Ia telah menghafal Fiqih Maliki, mengetahui Ushul dan dalil-dalilnya hingga menjadi salah satu tokoh madrasah hadits kenamaan.

Ia juga berhasil melahap bidang sastra dan bahasa Arab hingga menjadi hujjah di bidang tersebut dan menjadi tolok ukur dalam mengapresiasi syair-syair Arab. Ahli bahasa kenamaan yang bernama Al Ashma'i[54] berkomentar tentang Asy-Syafi'i, "Aku mengoreksi syair-syair Hudzail di hadapan seorang pemuda dari Quraisy yang bernama Muhammad bin Idris Asy-Syafi'i."[55]

Setelah dibawa ke Irak, Asy-Syafi'i menghadapi suasana ilmu baru yang belum pernah ia ketahui sebelumnya, karena fiqih yang berkembang di Irak merupakan fiqih ahli nalar dengan warna yang khas dan berbeda dari fiqih Madinah yang telah dikuasai oleh Asy-Syafi'i, yaitu fiqih yang bersandar pada riwayat dan hadits. Fiqih Imam Abu Hanifah di Irak tersebar berkat jasa dua sahabat Imam, yaitu Abu Yusuf yang pernah menjadi qadhi di masa

---

[53] Lih. *Mu'jam Al Udaba`* (17/288) dan *Al Imam Asy-Syafi'i fi Madzhabaihi Al Qadim wal Jadid* (hal. 63-65).

[54] Ia adalah Abu Sa'id Abdul Malik bin Qarib bin Ali bin Ashma' Al Ashma'i, periwayat Arab, salah seorang imam bahasa. Ia lahir pada tahun 122 H. dan wafat pada tahun 216 H. Ia lahir dan wafat di Bashrah. Lih. *Siyar A'lam An-Nubala`* (hal. 175-176) dan *Al A'lam* (4/162).

[55] Lih. *Mu'jam Al Udaba`* (17/299).

pemerintahan Ar-Rasyid, dan Imam Muhammad bin Hasan Asy-Syaibani yang membukukan madzhab Imam Abu Hanifah dan menulis berbagai kitab tentangnya. Madzhab ini bertumpu pada *dirayah* (pemahaman nash), nalar dan qiyas. Karena itu ia dikenal dengan madzhab ahli *ra 'yu* (nalar).

Asy-Syafi'i dengan antusiasmenya yang besar dan dengan bekal Fiqih Makkah, Madinah dan Yaman-nya memanfaatkan kesempatan ini. Ia pun bergabung dengan madrasah, mengikuti majelis-majelisnya, dan bersahabat dengan fuqahanya. Di antara tokoh yang paling menonjol di antara mereka adalah Imam Muhammad bin Hasan, karena Asy-Syafi'i tidak sempat bertemu dengan Abu Yusuf yang telah wafat 2 tahun sebelum kedatangannya ke Baghdad.

Asy-Syafi'i berkata, "Aku mempelajari hampir seluruh fiqih yang disampaikan oleh Muhammad bin Hasan."[56]

Dengan cepat Asy-Syafi'i menguasai fiqih ahli nalar hingga ia mencermati masalah-masalahnya yang pelik. Ia juga mengutip kitab-kitabnya dengan cerdas. Ia juga sering berdiskusi dan berdebat dengan murid-murid Ibnu Hasan karena sebenarnya Asy-Syafi'i sejalan dengan fikih ahli hadits. Ia menolak pendapat mereka dalam mengedepankan qiyas daripada *khabar* perorangan karena hal itu tidak sesuai dengan syarat-syarat yang mereka letakkan. Ia juga mendebat mereka dalam masalah-masalah *ghashab* (mengambil hak orang lain tanpa seizinnya).[57]

Dengan demikian Asy-Syafi'i mampu menggabungkan antara fikih madzhab hadits dan fikih madzhab nalar. Dari sini

---

[56] Lih. *Adab Asy-Syafi'i wa Manaqibuhu* karya Ar-Razi (hal. 33).
[57] Lih. *Al Imam Asy-Syafi'i fi Madzhabaihi Al Qadim wal Jadid* (hal. 26).

kejeniusannya tampak nyata, dan ia pun menghasilkan madzhabnya baru dan berdiri sendiri.

Ibnu Hajar berkata, "Pemuncak fikih di Madinah adalah Malik bin Anas. Asy-Syafi'i pun pergi untuk menemuinya, menjadi pengikutnya, dan mengambil ilmunya. Sedangkan pemuncak fikih di Irak adalah Abu Hanifah. Asy-Syafi'i lantas mengambil ilmunya dari sahabatnya yang bernama Muhammad bin Hasan. Seluruh kitab yang disalinnya itu telah dibacanya di hadapan Muhammad bin Hasan. Dengan demikian, ia berhasil menghimpun ilmu ulama nalar dan ulama hadits. Setelah itu ia mengolahnya hingga berhasil mengokohkan Ushul dan kaidah, menjadikan pihak yang setuju dan yang menentang tunduk kepadanya, dan namanya pun melambung tinggi. Akhirnya, ia pun mencapai derajat seperti yang kita saksikan."[58]

Guru Imam Asy-Syafi'i

Sebelumnya telah disebutkan bahwa Imam Asy-Syafi'i belajar di Makkah, Madinah, Yaman dan Irak. Karena itu jumlah syaikh tempatnya berguru di bidang fikih dan Hadits itu mencapai 79 orang sebagaimana perhitungan Al Hafizh Ibnu Hajar dalamnya yang berjudul *Tawali At-Ta 'sis*. [59] Ia menyebutkan nama-nama mereka sesuai huruf Hijaiyah, tetapi mereka dapat diklasifikasi menjadi empat kelompok, yaitu:

Kelompok pertama adalah guru-gurunya Asy-Syafi'i di Makkah. Di antara gurunya yang paling menonjol adalah Sufyan bin Uyainah Al Hilali Al Makki,[60] Muslim bin Khalid Az-Zanji,[61]

---

[58] Lih. *Tawali At-Ta 'sis* (hal. 73).
[59] *Ibid.* (hal. 62-71).
[60] Lih. *Tawali At-Ta 'sis* (hal. 64).

Sa'id bin Salim Al Qaddah,[62] Dawud bin Abdurrahman Al Aththar,[63] dan Abdul Majid bin Abdul Aziz bin Rawwad.[64]

Kelompok kedua adalah guru-gurunya Asy-Syafi'i di Madinah. Asy-Syafi'i belajar dari banyak ulama Madinah, dan yang paling masyhur adalah Imam Malik bin Anas—imamnya Darul Hijrah. Ia juga belajar kepada Ibrahim bin Abu Yahya,[65] Abdul

---

Ia adalah Sufyan bin Uyainah bin Abu Imran Maimun Al Hilali Abu Muhammad Al Kufi, muhaddits Makkah, lahir di Kufah pada tahun 107 H. dan tinggal di Makkah. Ia seorang penghapal hadits dan periwayat tepercaya serta luas ilmunya.

Asy-Syafi'i berkomentar tentangnya, "Seandainya bukan karena Malik dan Sufyan, hilanglah ilmu Hijaz."

Lih. *Syadzarat Adz-Dzahab* (1/354-355) dan *Tahdzib Al Kamal* (11/177-178).

[61] Lih. *Tawali At-Ta 'sis* (hal. 70).

Ia adalah Abu Khalid Al Makhzumi, syaikhnya penduduk Makkah Mukarramah. Ia seorang ahli fikih, zuhud, tidak pernah berhenti puasa. Ia berasal dari Syam, dan Az-Zanji adalah gelarnya. Ia wafat di Makkah pada tahun 180 H. pada masa pemerintahan Harun Ar-Rasyid. Ia sering keliru dan salah.

Lih. *Tahdzib At-Tahdzib* (10.128), *Tahdzib Al Kamal* (27/508-509), dan *Al A'lam* (7/222).

[62] Lih. *Tawali At-Ta 'sis* (hal. 64).

Ia adalah Sa'id bin Salim Al Qaddah Abu Utsman Al Khurasani Al Makki. Ia meriwayatkan hadits dari Ibnu Juraij dan menjadi sumber riwayat bagi Asy-Syafi'i. Tahun wafatnya berdekatan dengan tahun wafatnya Sufyan bin Uyainah, yaitu pada sekitar tahun 190 H.

Lih. *Siyar A'lam An-Nubala'* (9/319-320) dan *Tahdzib Al Kamal* (10/454).

[63] Lih. *Tawali At-Ta 'sis* (hal. 64).

Ia adalah Abdurrahman Al Aththar Abu Sulaiman Al Makki. Ia lahir pada tahun 100 H. Ia mengoleksi banyak hadits dan dinilai *tsiqah* oleh Ibnu Ma'in. Ia wafat di Makkah pada tahun 174 H.

Lih. *Ath-Thabaqat Al Kubra* karya Ibnu Sa'd (5/498) dan *Tahdzib Al Kamal* (8/413-416).

[64] Lih. *Tawali At-Ta 'sis* (hal. 67).

Ia adalah Abu Abdul Hamid Al Makki. Ia mengoleksi banyak hadits tetapi ia dinilai lemah oleh para ahli Hadits karena ia pengikut Murji'ah ekstrem. Ia wafat pada tahun 206 H.

Lih. *Ath-Thabaqat Al Kubra* karya Ibnu Sa'id (5/500) dan *Siyar A'lam An-Nubala'* (9/434-436).

[65] Lih. *Tawali At-Ta 'sis* (hal. 62).

Ia adalah Ibrahim bin Muhammad bin Abu Yahya Abu Ishaq, mantan sahaya Aslam. Ia lahir pada bilangan tahun 100 H. Ia dituduh sebagai pengikut paham

Aziz Ad-Darawardi,[66] Ibrahim bin Sa'd Al Anshari,[67] Muhammad bin Ismail bin Abu Fudail,[68] dan Abdullah bin Nafi' Ash-Sha`igh.[69]

Kelompok ketiga adalah guru-gurunya Asy-Syafi'i di Yaman. Di antara gurunya yang paling masyhur di Yaman adalah Abu Ayyub Mutharraf bin Mazin,[70] Hisyam bin Yusuf,[71] Umar bin Abu Salamah,[72] dan Yahya bin Hassan At-Tinnisi.[73]

Qadariyyah, Syi'ah, dan berbohong. Ia mengoleksi banyak hadits, tetapi riwayatnya ditinggalkan dan tidak ditulis. Ia wafat di Madinah pada tahun 184 H.

Lih. *Ath-Thabaqat Al Kubra* karya Ibnu Sa'd (5/425) dan *Siyar A'lam An-Nubala`* (8/450-454).

[66] Lih. *Tawali At-Ta`sis* (hal. 67).

Ia adalah Abu Muhammad Abdul Aziz bin Muhammad bin Ubaid Ad-Darawardi. Ia berasal dari Darawardi, sebuah desa di Khurasan. Pendapat lain mengatakan ia berasal dari Ashbihan. Ia tinggal dan wafat di Madinah pada tahun 187 H. Ia banyak mengoleksi hadits tetapi ia juga banyak keliru.

Lih. *Ath-Thabaqat Al Kubra* karya Ibnu Sa'd (5/424) dan *Siyar A'lam An-Nubala`* (8/366-369).

[67] Lih. *Tawali At-Ta`sis* (hal. 62).

Ia adalah Abu Ishaq Ibrahim bin Sa'd bin Ibrahim bin Abdurrahman Al Madani Az-Zuhri, seorang tabi'-tabi'in. Ia lahir pada tahun 108 H. Ia menyimak dari ayahnya dan merupakan periwayat yang *tsiqah* dan memiliki banyak koleksi hadits. Haditsnya diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim. Ia menetap di Baghdad dan menjabat sebagai pengelola Baitul Mal di masa pemerintahan Harun Ar-Rasyid. Ia wafat pada tahun 183 H. atau 184 H. pada usia 75 tahun.

Lih. *Siyar A'lam An-Nubala`* (8/304-308), dan *Tahdzib Al Kamal* (1/88-93).

[68] Lih. *Tawali At-Ta`sis* (hal. 69).

Ia adalah Muhammad bin Ismail bin Muslim bin Abu Fudaik. Namanya disebutkan oleh Ibnu Hibban dalam *Ats-Tsiqat*. Ia wafat di Madinah pada tahun 199 H. Namun menurut Al Bukhari ia wafat pada tahun 200 H.

Lih. *Siyar A'lam An-Nubala`* (9/486-487), dan *Ath-Thabaqat Al Kubra* karya Ibnu Sa'd (5/437).

[69] Lih. *Tawali At-Ta`sis* (hal. 66).

Ia adalah Abu Muhammad Abdullah bin Nafi' Ash-Sha`igh mantan sahaya Bani Makhzum. Ia berguru kepada Malik bin Anas, dan wafat di Madinah pada bulan Ramadhan tahun 206 H.

Lih. *Ath-Thabaqat Al Kubra* karya Ibnu Sa'd (5/438).

[70] Lih. *Tawali At-Ta`sis* (hal. 70).

Ia adalah Abu Ayyub Mutharraf bin Mazin Ash-Shan'ani. Ia menjabat sebagai qadhi di Shana'a dan wafat pada akhir-akhir kekhalifahan Harun Ar-Rasyid. Harun sendiri

Cabang Kedua: Halaqah Asy-Syafi'i dan Murid-Muridnya

Halaqah atau kajian Asy-Syafi'i dapat terbagi menjadi tiga, yaitu:

Pertama, halaqah di Makkah, yaitu di Masjid Al Haram.

Kedua, halaqah di Baghdad, yaitu di Masjid Baghdad.

Ketiga, halaqah di Mesir, yaitu di Masjid Fusthath.

Pertama: Halaqah Asy-Syafi'i di Makkah

Imam Asy-Syafi'i mulai mengajar dari tempat ia belajar ilmu, yaitu di Makkah Ummul Qura, sepulangnya dari Baghdad pada tahun 189 H. menyusul wafatnya syaikhnya dari Baghdad, yaitu Muhammad bin Hasan Asy-Syaibani.

Imam Asy-Syafi'i datang ke Makkah dengan membawa ilmu yang luas dari dua madrasah di zamannya, yaitu madrasah ahli riwayat dan madrasah ahli dirayat. Karena itu ia mengadakan

---

wafat pada tahun 193 H. Mutharrif wafat di Raqqah, tetapi pendapat lain mengatakan di Manbij.

Lih. *Wafayat Al A'yan* (5/209-211).

[71] Lih. *Tawali At-Ta'sis* (hal. 70).

Ia adalah Abu Abdurrahman Hisyam bin Yusuf Ash-Shan'ani. Ia pernah menjabat qadhi di Yaman. Ia wafat pada tahun 197 H. di Yaman.

Lih. *Ath-Thabaqat Al Kubra* karya Ibnu Sa'd (5/548) dan *Siyar A'lam An-Nubala'* (9/580-581).

[72] Lih. *Tawali At-Ta'sis* (hal. 68).

Ia adalah Abu Hafsh Umar bin Abdurrahman bin Auf Al Faqih. Ia banyak meriwayatkan hadits dari ayahnya. Ia wafat pada tahun 133 H. karena dibunuh oleh Abdullah bin Ali, pamannya As-Saffah.

Lih. *Siyar A'lam An-Nubala'* (6/133-134) dan *Tahdzib Al Kamal* (21/425).

[73] Lih. *Tawali At-Ta'sis* (hal. 70).

Ia adalah Abu Zakariya Yahya bin Hayyan Al Bakri. Ia lahir pada tahun 144 H. dan wafat pada tahun 208 H. di Mesir.

halaqah untuk mengajari di Masjid Al Haram, yaitu di pelataran Zamzam menghadap ke Mizab Ka'bah. Bidang yang banyak ia bahas dalam halaqah ini adalah Ushul dan *kulliyyat* (perkara-perkara universal). Dari sinilah ia membangun madzhabnya di atas pondasi yang kokoh dan kuat, sesuai dengan riwayat yang *shahih* dan nalar yang sehat. Dengan demikian, Asy-Syafi'i secara tokoh fikih yang berdiri sendiri dari pihak lain setelah sebelumnya ia termasuk sahabat Malik dan pembela madzhab ahli Hadits dalam menghadapi ahli nalar.

Halaqah Imam Asy-Syafi'i di Masjid Al Haram pun menjadi masyhur dan mengalahkan halaqah-halaqah lain. Halaqahnya itu pun dihadiri oleh banyak ulama untuk mendengarkan uraiannya dan gagasan-gagasan barunya.[74]

Ibnu Abi Hatim Ar-Razi melansir dengan sanadnya dari Ishaq bin Rahawaih, bahwa ia berkata: Saat kami berada di Makkah, Asy-Syafi'i dan Ahmad bin Hanbal juga di sana. Ahmad bin Hanbal lantas berkata kepadaku, "Wahai Abu Ya'qub! Hadirilah majelisnya orang ini—maksudnya Asy-Syafi'i." Aku bertanya, "Apa yang aku lakukan padanya sedangkan usianya mendekati usia kami? Apakah aku harus meninggalkan Ibnu Uyainah Al Maqburi?"[75] Ia menjawab, "Celaka kau! Orang itu tidak akan terlewatkan ilmunya, sedangkan orang ini bisa terlewatkan ilmunya." Aku lantas menghadiri majelisnya Asy-Syafi'i."[76]

---

[74] Lih. *Asy-Syafi'i Hayatuhu wa Ashruhu* karya Muhammad Abu Zahrah (hal. 126-127), *Al Madkhal ila Madzhab Al Imam Asy-Syafi'i* (hal. 79-116) karya Dr. Akram Yusuf Umar Al Qawasimi.

[75] Ia adalah Abu Sa'd Sa'id bin Abu Sa'id Kaisan Al-Laitsi Al Maqburi. Ia tinggal di pemakaman Baqi', seorang tabi'in. Haditsnya dilansir dalam *Ash-Shahih*. Ia seorang perempuan yang jujur, tepercaya dan mulia. Ia wafat pada tahun 125 H.

[76] Lih. *Adab Asy-Syafi'i wa Manaqibuh* karya Ibnu Abi Hatim Ar-Razi (hal. 43).

Kedua: Halaqah Asy-Syafi'i di Masjid Baghdad

Asy-Syafi'i datang ke Baghdad untuk kedudukan kalinya pada tahun 195 H. pada masa khalifah Abbasiyyah, yaitu Harun Ar-Rasyid, setelah Asy-Syafi'i menghabiskan waktu 6 tahun di Makkah untuk mengajar fikih, meletakkan Ushul dan membangun kaidah. Kedatangannya kali ini berbeda dari kedatangannya yang pertama ke Baghdad pada tahun 184 H., karena kali ini ia datang dalam keadaan bebas dan sebagai seorang imam mujtahid dengan madzhab yang berdiri sendiri. Sedangkan kedatangannya yang pertama, Asy-Syafi'i datang dalam keadaan terikat dan tertuduh sebagai penganut Syi'ah.

Asy-Syafi'i memilih untuk menyebarkan ilmu dan madzhabnya di Baghdad, bukan di kota-kota lain karena Baghdad merupakan kota ilmu dan ulama serta menjadi ibukota kekhalifahan dan dipenuhi dengan banyak ulama, fuqaha dan ahli hadits serta para sastrawan dengan beragam orientasi, baik Sunni, Syi'ah atau Mu'tazilah. Ada banyak sekali pejabat, sastrawan dan penyair yang berdatangan ke Baghdad. Dinamika keilmuan di sana berkembang dengan cepat. Diskusi dan debat berlangsung di masjid-masjid. Berbagai literatur tersedia di perpustakaan-perpustakaannya. Perpustakaan Baitul Hikmah di Baghdad telah menjadi kiblat para pencari ilmu karena memiliki koleksi kitab-kitab yang berharga. Tidak diragukan bahwa Baghdad merupakan pusat pembukuan ilmu-ilmu pada masa itu.[77]

Asy-Syafi'i mengadakan halaqah untuk mengajarkan ilmunya di Masjid Al Gharbi Al Kabir yang dibangun oleh Khalifah

---

[77] Lih. *Al Bidayah Wan-Nihayah* (1/10) karya Abu Fida` Al Hafizh Imaduddin Ismail bin Umar bin Katsir, dan *Al Madkhal ila Madzhab Al Imam Asy-Syafi'i* (hal. 88).

Abbasi, yaitu Abu Ja'far Al Manshur. Masjid tersebut dipenuhi dengan halaqah-halaqah ilmu, fikih dan hadits.

Al Baihaqi melansir dengan sanadnya kepada Abu Fadhl Az-Zajjaj,[78] bahwa ia berkata, "Ketika Asy-Syafi'i tiba di Baghdad, di masjid tersebut ada sekitar 40 sampai 50 halaqah. Tetapi setelah Asy-Syafi'i masuk Baghdad, ia senantiasa duduk di satu halaqah dengan serta menyampaikan kepada mereka argumen dari Al Qur`an dan Sunnah. Sedangkan yang lain menyampaikan pendapat para sahabat mereka. Akhirnya tidak tersisa satu halaqah pun di masjid tersebut selain halaqah Asy-Syafi'i."[79]

Halaqah Asy-Syafi'i termasuk halaqah terbaik. Ia dihadiri oleh berbagai kelompok ulama.

Al Karabisi berkata, "Aku tidak pernah melihat suatu majelis yang lebih baik daripada majelisnya Asy-Syafi'i. Majelisnya itu dihadiri oleh para ahli hadits, fikih, dan syair, serta para ahli bahasa. Semuanya belajar darinya."[80]

Asy-Syafi'i memulai halaqahnya dengan menyampaikan Ushul dan sumber-sumber fikihnya, serta menjawab pertanyaan para hadirin dengan menggunakan Ushul dan kaidah universal tersebut. Biasanya ia memaparkan pendapat para fuqaha yang sezaman dengannya serta pendapat para sahabat dan tabi'in. Setelah menyampaikan Ushul dan kaidah yang ia terima, ia melakukan *tarjih* di antara pendapat-pendapat tersebut dengan mengeluarkan satu pendapat baru yang sesuai dengan kaidah-kaidah universalnya.

---

[78] Saya tidak menemukan biografinya setelah mencarinya di sejumlah kitab biografi.

[79] Lih. *Manaqib Al Imam Asy-Syafi'i* (hal. 160-161).

[80] Lih. *Manaqib Asy-Syafi'i* karya Al Baihaqi (1/226).

Asy-Syafi'i dalam halaqah ini juga menerangkan perbedaan yang terjadi di antara sebagian sahabat seperti perbedaan antara Ali dan Ibnu Mas'ud, Ibnu Abbas, dan Zaid bin Tsabit. Ia menjelaskan sebab-sebab perbedaan mereka. Ia juga menyinggung perbedaan Abu Hanifah dengan Ibnu Abi Laila yang dikenal dengan istilah *Ikhtilaf Al Iraqiyyain* (perbedaan dua ulama Irak). Asy-Syafi'i sendiri penulis masalah ini dalam sebuah kitab yang diberinya judul yang sama. Ia melangsungkan halaqahnya itu selama dua tahun hingga ia berhasil mendirikan madzhab lamanya.[81]

Asy-Syafi'i antara Makkah dan Irak[82]

Imam Asy-Syafi'i kembali lagi ke Makkah pada tahun 197 H. setelah menghabiskan waktu 2 tahun di Baghdad dan menanam madzhab lamanya di sana. Kali ini ia tinggal di Makkah sebentar, lalu kembali lagi ke Baghdad pada tahun 198 H. Hanya saja, kali ini Asy-Syafi'i hanya sebentar di Baghdad, yaitu kurang dari satu tahun. Setelah itu ia berpikir untuk pergi ke Mesir. Maka, ia pun pergi ke Mesir melewati Syam pada tahun 199 H.

Para ulama menyebutkan sebab-sebab Asy-Syafi'i hanya tinggal sebentar di Baghdad pada kedatangannya kali ini, serta pilihannya terhadap bumi Kinanah (Mesir) untuk dijadikannya tempat tinggal.

---

[81] Lih. *Asy-Syafi'i Hayatuhu wa Ashruhu* karya Syaikh Abu Zahrah (hal. 128), dan *Al Madkhal ila Madzhab Al Imam Asy-Syafi'i* (hal. 91).

[82] Lih. *Tahdzib Al Asma' wal-Lughat* (1/48), *Al Intiqa' fi Fadhail Al A'immah Ats-Tsalatsah Al Fuqaha' Malik bin Anas Al Ashbahi Al Madani wa Muhammad bin Idris Asy-Syafi'i Al Muthallabi wa Abu Hanifah Nu'man bin Tsabit Al Kufi* (hal. 177) karya Imam Al Hafizh Abu Umar Yusuf bin Abdul Barr Al Andalusi.

Di antara mereka ada yang mengatakan bahwa penyebab perpindahan Asy-Syafi'i ke Mesir adalah karena persahabatannya dengan gubernur Abbasiyyah, yaitu Abbas bin Abdullah bin Abbas bin Musa bin Abdullah bin Abbas. Ia meminta Asy-Syafi'i untuk mendampinginya, dan Asy-Syafi'i pun berkenan mendampinginya. Abbas ini merupakan pengganti ayahnya yang bernama Abdullah sebagai gubernur Mesir.

Ada pula yang menyebutkan bahwa penyebab perpindahannya ke Mesir adalah karena penyebaran madzhabnya tidak menunai keberhasilan yang besar di Irak karena bersaing dengan madzhab Hanafi yang telah lebih dahulu memiliki kekuasaan dan kekuatan. Karena itu Asy-Syafi'i pindah ke Mesir.

Ada pula yang melihat bahwa penyebabnya adalah buruknya situasi politik pada masa pemerintahan Al Makmun, yaitu mulai tahun 198 H. hingga 218 H. Pemerintahannya lebih didominasi oleh unsur Persia daripada unsur Arab lantaran kedekatan kelompok Mu'tazilah dan para ahli Kalam dengan Khalifah karena dialah yang membawa pemikiran filsafat dan ilmu Kalam. Karena itu Asy-Syafi'i lari ke Mesir karena khawatir akan lingkungan yang dikuasai oleh pemikiran ini.

Ada pula yang melihat bahwa penyebab kepergian Asy-Syafi'i ke Mesir adalah untuk mencari murid-murid yang kapabel agar mereka mampu membawa perbendaharaan ilmu yang dimilikinya dan gagasannya. Juga karena Asy-Syafi'i gemar untuk menelaah, tidak merasa cukup dengan ilmu yang ia miliki.

Asy-Syafi'i di Mesir

Imam Asy-Syafi'i berangkat ke Mesir pada tahun 199 H. Pendapat lain mengatakan tahun 200 H. An-Nawawi berkata, "Kalau tidak salah, ia tiba pada akhir tahun 199 H. dengan menggabungkan dua riwayat yang ada. Ada pula yang mengatakan tahun 201 H. Selama di Mesir ia tinggal di rumah paman-pamannya demi meneladani Rasulullah ﷺ ketika tiba di Madinah, yaitu tinggal di rumah paman-paman beliau."[83]

Asy-Syafi'i tiba di Mesir dalam keadaan penduduknya terbagi menjadi dua kelompok. Satu kelompok mengikuti madzhab Malik, sedangkan kelompok lain mengikuti madzhab Abu Hanifah. Asy-Syafi'i datang dengan membawa sesuatu yang baru sehingga mereka melupakan wudhu Abdul Wahhab yang lama.

Rabi' berkata, "Demi Allah, ia melakukan hal itu ketika masuk Mesir[84], dan ia tinggal bersama merasa selama sekitar 4 tahun hingga ia wafat."

Halaqah Asy-Syafi'i di Masjid Fusthath [85]

Asy-Syafi'i memulai kegiatan ilmiahnya dari masjid Fusthath atau yang pada hari ini dikenal dengan nama Masjid Amr bin Ash. Ada banyak penduduk Mesir yang beralih kepada madzhabnya lantaran keahliannya di bidang bahasa Arab, nasabnya sebagai

---

[83] Lih. *Manaqib Asy-Syafi'i* karya Al Baihaqi (1/239) dan *Tawali At-Ta'sis* (hal. 152).

[84] Lih. *Manaqib Asy-Syafi'i* karya Al Baihaqi (1/238), dan *Tawali At-Ta'sis* (hal. 152).

[85] Kata *fustath* berarti rumah atau tenda yang terbuat dari bulu. Ini adalah nama lain dari Mesir. Pada mulanya ia bernama Yunah, lalu umat Islam menyebutnya Fusthath karena mereka berkata, "Ini adalah *fusthath* dan tempat berkumpulnya kaum." Lih. *Futuh Al Buldan* (hal. 219) karya Abu Hasan Al Baladzari dan *Mukhtar Ash-Shihah* (hal. 305).

orang Quraisy, kefasihannya, dan kekuatan hujjahnya. Ada banyak pengikut Malik dan Abu Hanifah yang berpindah kepada madzhabnya hingga sebagian dari mereka ada yang mendoakan celaka untuknya lantaran takut sekiranya ilmu Imam Malik hilang dari Mesir.

Ibnu Katsir menuturkan dari Rabi', ia berkata: Aku mendengar Asyhab bin Abdul Aziz mendoakan celaka atas Asy-Syafi'i di dalam sujudnya. Ia berkata, "Ya Allah, matikanlah Asy-Syafi'i. Jika tidak, niscaya ilmu malik akan hilang."

Ketika doanya itu sampai kepada Asy-Syafi'i, ia tersenyum lalu menggubah syair:

"Orang-orang berharap aku mati. Kalau pun aku mati

Itu adalah jalan, aku bukan satu-satunya orang di dalamnya.

Katakan kepada yang menginginkan perselisihan yang telah lalu

Bersiaplah untuk menghadapi perselisihan yang sama

Sepertinya mereka sudah tahu, andai pengetahuan berguna bagi mereka

Kalau pun aku mati, yang mendoakan celaka atasku pun tiada kekal."

Ibnu Katsir meriwayatkan: Asy-Syafi'i wafat, dan tidak lebih dari 17 hari sesudahnya Asyhab pun wafat. Semoga Allah merahmati keduanya.[86]

Asy-Syafi'i shalat Shubuh di masjid kemudian pergi ke halaqahnya untuk mengajar. Halaqahnya termasuk halaqah terbaik, dihadiri oleh kalangan khusus dan awam, serta dihadiri oleh berbagai kelompok pencari ilmu.

---

[86] Lih. *Manaqib Al Imam Asy-Syafi'i* karya Ibnu Katsir (hal. 252-253).

Imam Rabi' bin Sulaiman berkata, "Asy-Syafi'i duduk di halaqahnya sesudah shalat Shubuh, lalu ia didatangi oleh para ahli Al Qur`an. Ketika matahari telah terbit, maka mereka beranjak, lalu datanglah para ahli Hadits untuk bertanya kepadanya tentang penafsiran dan makna hadits. Ketika matahari telah naik tinggi, mereka pergi lalu dilanjutkan dengan diskusi. Ketika waktu Dhuha telah pergi, maka mereka semua pergi. Setelah itu datanglah para ahli bahasa, Arudh (ilmu tentang komposisi syair), Nahwu dan syair. Mereka tidak beranjak hingga mendekati tengah siang, lalu mereka pun pergi."[87]

Asy-Syafi'i di Mesir dan Madzhab Barunya

Asy-Syafi'i selama di Mesir melakukan koreksi terhadap sebagian pendapat dan fatwanya yang telah di kemukakan di Baghdad atau yang dikenal dengan madzhab lama. Perubahan zaman, tempat dan tradisi saat kedatangannya ke Mesir serta perolehannya terhadap dalil-dalil baru menjadi penyebab utama dalam mendirikan madzhab barunya itu.

Prof. Muhammad Abu Zahrah berkata, "Selama di Mesir Asy-Syafi'i melihat apa yang tidak ia lihat sebelumnya. Di sana ia melihat berbagai tradisi, peradaban, dan jejak para tabi'in sehingga ia mengajarkan pendapat-pendapat lamanya sesuai dengan pengalaman-pengalaman yang ia alami dan serta negeri tempat tinggalnya. Karena itu ia menulis kitab *Ar-Risalah* di bidang Ushul sebagai kitab baru dengan melakukan penambahan dan pengurangan, tetapi ia tetap mempertahankan inti dari kitab *Ar-Risalah* yang lama. Ia mengajarkan pendapat-pendapatnya di bidang *furu'* (perkara-perkara cabang), serta beralih dari sebagian

---

[87] Lih. *Manaqib Asy-Syafi'i* karya Ar-Razi (hal. 138).

pendapatnya kepada pendapat baru yang tidak ia kemukakan sebelumnya. Dengan demikian, ia telah meninggalkan pendapat lama dan menemukan petunjuk tentang pendapat yang baru. Ada kalanya ia bimbang antara pendapat lama dan pendapat baru, lalu ia menyebutkan dua pendapat sekaligus tanpa mengoreksi salah satunya."[88]

Mengenai adaptasi fikih baru dalam madzhab Asy-Syafi'i yang muncul dalam karya-karya Mesir-nya, Al Hafizh Al Baihaqi dan Ibnu Abi Hatim melansir dengan sanad keduanya kepada Ibnu Warah,[89] ia berkata, "Aku pernah bertanya kepada Ahmad bin Hanbal, 'Mana yang lebih Anda sukai di antara kitab-kitab Asy-Syafi'i; apakah yang ada di Irak atau yang ada di Mesir?' Ia menjawab, Ikutilah kitab-kitab yang dikarangnya di Mesir karena ia menulis kitab-kitab di Irak tanpa pengukuhan, kemudian ia pergi ke Mesir dan melakukan pengukuhan terhadap pendapat-pendapatnya'."[90]

Murid-Murid Asy-Syafi'i

Sebelumnya telah dijelaskan bahwa Imam Asy-Syafi'i memiliki halaqah-halaqah ilmiah di tiga tempat, yaitu Makkah, Baghdad dan Mesir. Dari sini saya dapat membagi murid-muridnya menjadi tiga kelompok mengikuti halaqah-halaqah tersebut, yaitu:

---

[88] Lih. *Asy-Syafi'i* karya Abu Zahrah (hal. 128-129).

[89] Ia adalah Abu Abdullah Muhammad bin Muslim bin Utsman bin Abdullah bin Warah Ar-Razi. Ia lahir pada tahun 190 H. Ia termasuk periwayat yang banyak mengoleksi hadits, periwayat yang jujur dan tepercaya. Ia wafat pada tahun 270 H. Lih. *Siyar A'lam An-Nubala'* (13/28-31).

[90] Lih. *Adab Asy-Syafi'i* karya Ibnu Abi Hatim Ar-Razi (hal. 60) dan *Manaqib Asy-Syafi'i* karya Al Baihaqi (1/263).

Kelompok pertama: Murid-muridnya di Makkah.[91]

Pada periode ini ada banyak ulama yang berguru kepadanya. Di antara mereka ada yang tetap tinggal di Makkah, dan ada pula yang pergi ke Irak dan Mesir bersama Sang Imam. Di antara muridnya yang paling menonjol dan bergabung dengan Imam dalam halaqah ini adalah Ahmad bin Hanbal[92] yang mengikuti majelis Asy-Syafi'i di Irak sebelum itu, Ishaq bin Rahawaih,[93] dan Abu Bakar Al Humaidi.[94]

Kelompok kedua: Murid-muridnya di Irak.[95]

Ada banyak ulama yang berguru kepada Imam Asy-Syafi'i di Irak, dan sebagian dari mereka menjadi periwayat madzhab lamanya. Barangkali di antara tokoh yang paling masyhur adalah:

1. Imam Ahmad bin Hanbal, salah seorang Imam Empat yang bersamanya dalam halaqahnya di Makkah.

---

[91] Lih. *Adab Asy-Syafi'i wa Manaqibuh* karya Ibnu Abi Hatim Ar-Razi (hal. 43) dan *Tawali At-Ta 'sis* (hal. 244-247).

[92] Ia adalah Imam Ahmad bin Muhammad bin Hanbal Abu Abdullah, imam terakhir dari Imam Empat. Ia lahir di Baghdad pada bulan Rabi'ul Awwal tahun 164 H. Ia tumbuh dewasa di sana dan menjadi salah satu periwayat madzhab lama Asy-Syafi'i. Ia wafat pada bulan Rabi'ul Awwal tahun 241 H. pada usia 77 tahun. Semasa hidupnya ia mengalami ujian terkait paham bahwa Al Qur`an adalah makhluk pada masa pemerintahan Al Makmun.

Lih. *Manaqib Al Imam Ahmad bin Hanbal* karya Al Hafizh Abu Faraj Abdurrahman bin Ali Al Jauzi (hal. 12-13), dan *Siyar A'lam An-Nubala`* (11/177-179).

[93] Ia adalah Imam Ishaq bin Ibrahim bin Makhlak Al Hanzhali Al Marwazi atau dikenal dengan nama Ibnu Rahawaih. Ia lahir pada tahun 161 H., tinggal di Nisapur dan menjadi ulamanya. Ia wafat pada tahun 238 H. Lih. *Wafayat Al A'yan* (1/199-200).

[94] Ia adalah Imam Abu Bakar Abdullah bin Zub bin Isa Al Qurasyi Al Humaidi. Ia pernah menjadi sahabat Ibnu Uyainah dan berguru kepada Asy-Syafi'i di Makkah. Ia ikut pergi bersama Asy-Syafi'i ke Mesir dan tinggal bersamanya ia wafat. Ia termasuk salah satu guru besarnya Al Bukhari. Ia wafat pada tahun 219 H. Pendapat lain mengatakan 220 H. Lih. *Tawali At-Ta 'sis* (hal. 244-245) dan *Syadzarat Adz-Dzahab* (2/45).

[95] Lih. *Tawali At-Ta 'sis* (hal. 247, 249, 253).

2. Abu Ali Hasan bin Muhammad bin Husain Ash-Shabbah Az-Za'farani.[96]
3. Abu Ali Husain bin Ali Al Karabisi Al Baghdadi.[97]
4. Abu Tsaur Ibrahim bin Khalid Al Baghdadi Al Kalbi.[98]

Kelompok ketiga: Murid-murid Asy-Syafi'i di Mesir.

Ada banyak sekali ulama yang belajar kepada Asy-Syafi'i di Mesir hingga banyak di antara mereka yang menjadi pengusung madzhab barunya yang muncul di Mesir. Yang masyhur di antara mereka adalah:

1. Al Buwaithi[99] atau dikenal dengan gelar Lisan Asy-Syafi'i. Asy-Syafi'i pernah berkata, "Dia ini lisanku."[100]

---

[96] Ia lahir pada tahun 173 H. di Baghdad dan tinggal di tempat yang sama. Ia merupakan salah satu periwayat Asy-Syafi'i dalam madzhab lama.

Al Mawardi berkata, "Ia merupakan periwayat madzhab lama yang paling valid. Darinyalah kitab *Al Hujjah* disalin. Ia menjadi sumber riwayat bagi Al Bukhari, Abu Daud dan selainnya. Ia wafat pada tahun 249 H."

Pendapat lain mengatakan bulan Sya'ban tahun 260 H.

Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah Al Kubra* karya As-Subki (2/114-116), *Thabaqat Al Fuqaha`* (hal. 100) karya Abu Ishaq Asy-Syairazi Asy-Syafi'i, dan *Siyar A'lam An-Nubala`* (12/262).

[97] Ia adalah salah seorang periwayat madzhab lama Asy-Syafi'i. Ia belajar fikih madzhab ahli ra'yu, kemudian ia belajar madzhab Asy-Syafi'i. Ia wafat di Baghdad pada tahun 245 H. Pendapat lain mengatakan tahun 248 h.

Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah Al Kubra* karya As-Subki (2/117-120), *Thabaqat Al Fuqaha`* karya Asy-Syairazi (hal. 102) dan *Siyar A'lam An-Nubala`* (12/79).

[98] Ia adalah Abu Abdullah, sedangkan gelarnya adalah Abu Tsaur. Ia lahir di Baghdad pada tahun 170 H. Ia termasuk ahli *ra`yu* hingga ia bertemu Asy-Syafi'i datang ke Irak pada kedatangan yang kedua. Ia lantas mengikuti Asy-Syafi'i dan meninggalkan madzhab pertamanya. Ia mengutip madzhab lama dari Asy-Syafi'i. Ia wafat pada tahun 240 H. di Baghdad.

Lih. *Ath-Thabaqat Al Kubra* karya As-Subki (2/74-80), Thabaqat *Al Fuqaha`* karya Asy-Syairazi (hal. 101), dan *Siyar A'lam An-Nubala`* (12/72, 73, 76).

[99] Ia adalah Abu Ya'qub Yusuf bin Yahya Al Buwaithi. Ia berasal dari Buwaith, salah satu kawasan di Mesir. Ia termasuk tokoh sahabat Asy-Syafi'i dari Mesir. Ia seorang imam besar dan ahli fiqih kenamaan. Ia terbilang mujtahid madzhab. Ia terkena petaka terkait paham bahwa Al Qur`an adalah makhluk pada masa Khalifah Al Watsiq. Ia menolak mengatakan bahwa Al Qur`an adalah makhluk. Khalifah lantas

Ia termasuk tokoh periwayat madzhab baru, dan ia memiliki karya yang berjudul *Al Mukhtashar* dan merupakan ringkasan dari pemaparan Asy-Syafi'i.

2. Al Muzani[101] atau yang dikenal dengan gelar Nashir Al Madzhab. Asy-Syafi'i pernah berkata, "Al Muzani adalah pembela madzhabku."[102]

   Ia mengarang banyak kitab. Di antaranya adalah *Al Jami' Al Kabir, Al Jami' Ash-Shaghir,* dan *Al Mukhtashar, Al Mantsur,* dan *Al Masa`il Al Mu'tabarah.*[103] Di antara kitab-kitabnya yang masyhur adalah *Al Mukhtashar Ash-Shaghir* atau dikenal dengan nama *Mukhtashar Al Muzani.* Kitab tersebut merupakan pokok kitab-kitab yang ditulis berdasarkan madzhab Imam Asy-Syafi'i, dan memang fuqaha madzhab Asy-Syafi'i menulis kitab-kitab mereka dengan mengikuti gaya Asy-Syafi'i. [104]

---

menyuruh membawanya ke Baghdad dengan diikat rantai besi sebesar 40 rotl. Ia meninggal di penjara Baghdad dalam keadaan terikat rantai pada tahun 231 H. Di antara cerita kebaikannya adalah ia mendengar adzan Jum'at di penjaga, lalu ia mandi dan memakai pakaian. Saat ia keluar ke pintu penjara menuju shalat, ia ditahan oleh para sipir. Ia lantas berdoa, "Ya Allah, sesungguhnya aku telah menjawab penyerumu tetapi mereka menghalangiku."

Lih. *Ath-Thabaqat Al Kubra* karya Ibnu As-Subki (2/162-165), Thabaqat *Al Fuqaha`* karya Asy-Syirazi (hal. 98), dan *Manaqib Asy-Syafi'i* karya Al Baihaqi (2/338).

[100] Lih. *Adab Asy-Syafi'i wa Manaqibuhu* karya Ar-Razi (hal. 275).

[101] Ia adalah Abu Ibrahim Ismail bin Yahya Al Muzani. Ia lahir pada tahun 175 H. Ia menjadi pengikut Asy-Syafi'i setelah kedatangannya ke Mesir.

Asy-Syafi'i pernah berkomentar tentangnya, "Seandainya ia berdebat dengan syetan, maka ia bisa mengalahkan syetan."

Ia wafat di Mesir pada tahun 264 H.

Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah* karya As-Subki (2/93-95) dan Thabaqat *Al Fuqaha`* karya Asy-Syairazi (hal. 97).

[102] Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah Al Kubra* (2/94).

[103] Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah Al Kubra* karya As-Subki (2/94).

[104] Lih. *Al Madkhal ila Madzhab Al Imam Asy-Syafi'i* (hal. 109).

3. Rabi' Al Muradi[105], salah seorang periwayat madzhab baru. Asy-Syafi'i berkomentar tentangnya, "Dia adalah sahabatku yang paling menghafal madzhab."[106] Rabi' tidak mengarang kitab, tetapi ia memiliki peran besar dalam meriwayatkan kitab-kitab Imam Asy-Syafi'i. Para sahabat Asy-Syafi'i sepakat bahwa Rabi' Al Muradi merupakan ulama yang paling tepercaya dalam meriwayatkan kitab-kitab Asy-Syafi'i.[107] Ketika terjadi benturan riwayat, maka riwayatnya lebih didahulukan daripada riwayat Al Muzani meskipun Al Muzani lebih tinggi derajat keilmuan dan keagamaannya.

   Asy-Syafi'i pernah berkomentar tentangnya, "Engkau adalah periwayat kitab-kitabku."[108]
4. Harmalah At-Tujibi.[109] Ia mengikuti Asy-Syafi'i ketika datang ke Mesir, dan darinya ia belajar fikih dan Hadits. Ia merupakan salah seorang periwayat kitab-kitab Asy-Syafi'i yang baru. Dialah yang mengutip dari Asy-Syafi'i bahwa ia berkata, "Tidaklah seseorang taqarrub kepada

---

[105] Ia adalah Al Imam Al Jalil Abu Muhammad Rabi' bin Sulaiman bin Abdul Jabbar Al Muradi Al Mishri. Ia lahir pada tahun 174 H. di Mesir. Ia seorang muadzin di Masjid Fusthath. Ia dinilai *tsiqah* oleh para ulama. Juga disebut nama Rabi' saja dalam madzhab, maka yang dimaksud adalah Rabi' ini. Tetapi jika yang dimaksud adalah Rabi' Al Jaizi, maka disebut kata Al Jaizi di belakangnya. Rabi' wafat pada tahun 270 H. di Mesir pada usia 69 tahun.

Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah Al Kubra* karya As-Subki (2/132-135) dan *Thabaqat Al Fuqaha'* karya Asy-Syairazi (hal. 98).

[106] Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah* karya Imam Abu Bakar bin Hidayatullah Al Husaini (hal. 25).

[107] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/115) dan *Ma'alim As-Sunan* (1/4).

[108] Lih. *Tahdzib Al Asma' Wal-Lughat* (2/188).

[109] Ia adalah Abu Najid Harmalah bin Yahya bin Abdullah bin Harmalah At-Tujibi, dinisbatkan kepada kabilah Tujib. Ia lahir pada tahun 166 H. Ia seorang imam besar, mengarang kitab *Al Mabsuth* dan *Al Mukhtashar*. Ia wafat pada bulan Syawwal tahun 243 H. di Mesir. Ia menjadi sumber riwayat bagi Muslim dan Ibnu Majah.

Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah Al Kubra* karya As-Subki (2/127-128).

Allah setelah menjalankan ibadah-ibadah fardhu dengan ibadah yang lebih utama daripada mencari ilmu."[110]

5. Muhammad bin Abdullah bin Hakam.[111] Ia menjadi pengikut Asy-Syafi'i sejak tiba di Mesir, serta banyak menimba ilmu darinya. Ia belajar fikih kepada Asy-Syafi'i dan ayahnya sendiri.

   Al Muzani berkata, "Asy-Syafi'i pernah melihatnya lekat-lekat dan berkata, 'Andai saja aku punya anak sepertinya meskipun aku harus menanggung hutang seribu dinar tanpa memiliki harta untuk membayarnya'."[112]

6. Yunus bin Abdul A'la Ash-Shadafi Al Mishri.[113] Ia menjadi pengikut Asy-Syafi'i dan belajar fikih kepadanya. Ia seorang ulama besar, wara', dan cerdas. Kecerdasannya mendapat pujian dari Asy-Syafi'i.[114]

---

[110] Lih. *Tawali At-Ta 'sis* (hal. 251-252).

[111] Ia adalah Abu Abdullah Muhammad bin Abdullah bin Abdul Hakam Al Mishri. Ia lahir pada tahun 182 H. Asy-Syafi'i tinggal di rumahnya saat tiba di Mesir. Ia belajar fikih kepada Asy-Syafi'i kemudian ia meninggalkan madzhab Asy-Syafi'i dan kembali kepada madzhab Malik sepeninggal Asy-Syafi'i lantaran sebab-sebab pribadi antara dirinya dan Al Buwaithi, sampai-sampai ia mengarang sebuah kitab yang diberinya nama *Ar-Radd ala Asy-Syafi'i fi ma Khalafa fihi Al Kitab was-Sunnah (Bantahan terhadap Asy-Syafi'i dalam Perselisihannya terhadap Kitab dan Sunnah).* Ia wafat pada tahun 268 H.

Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah Al Kubra* (2/67-69), Thabaqat *Al Fuqaha'* karya Asy-Syairazi (hal. 99), dan *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah* karya Ibnu Hidayatullah (hal. 30-31).

[112] Lih. *Tawali At-Ta 'sis* (hal. 258-259).

[113] Ia adalah Yunus bin Abdul A'la bin Musa bin Maisarah bin Hafsh Abu Musa Ash-Shadafi Al Mishri. Ia lahir pada tanggal 2 Dzulhijjah tahun 170 H. Ia belajar qira'ah kepada Warasy dan menyimak riwayat dari Sufyan bin Uyainah. Ia wafat pada bulan Rabi'ul Akhir tahun 264 H. Lih. *Tawali At-Ta 'sis* (hal. 256).

[114] *Ibid.* (hal. 256).

Cabang Ketiga: Karya-Karya Asy-Syafi'i

Imam Asy-Syafi'i mulai menulis sejak dini, yaitu saat ia masih menuntut ilmu di Makkah sebagaimana yang ia katakan, "Aku dahulu mencari tulang-tulang yang pipih, lalu aku menuliskan hadits atau masalah ilmu padanya."[115]

Asy-Syafi'i juga berkata, "Aku menghabiskan uang enam puluh dinar untuk memiliki kitab-kitab Muhammad bin Hasan, kemudian aku mencermatinya dan meletakkan sebuah hadits di samping setiap masalah."

Maksudnya sebagai bantahan Asy-Syafi'i terhadap pendapat Muhammad bin Hasan.[116]

Mengenai penulisannya terhadap kitab-kitab yang memaparkan madzhab lama dan barunya di bidang *ushul* dan *furu'* sebagaimana yang tampak dari analisa terhadap riwayat-riwayat yang tertera dalam karya-karyanya, dapat dikatakan bahwa ia mulai melakukan hal itu sejak awal kunjungannya yang kedua ke Baghdad pada tahun 195 H. hingga akhir tahun 199 H., yaitu selama sekitar 4 atau 5 tahun. Karya-karya ini dikenal dengan istilah kitab-kitab lama atau madzhab lama. Sedangkan karya-karya yang ditulisnya antara tahun 200 H. hingga tahun 204 H. di Mesir merupakan madzhab barunya, atau yang dikenal dengan sebutan kitab-kitab baru atau madzhab baru. Kitab-kitab ini ditulisnya selama empat tahun.[117]

Dalam cabang ini kita akan mempelajari karya-karyanya dalam empat kategori, yaitu:

---

[115] Lih. *Adab Asy-Syafi'i wa Manaqibuh* karya Ar-Razi (hal. 24).
[116] *Tawali At-Ta'sis* (hal. 147).
[117] Lih. *Al Madkhal lima Madzhab Al Imam Asy-Syafi'i* (hal. 23).

Pertama, karya-karya fikihnya dalam madzhab lama dan baru.

Kedua, karya-karyanya tentang perbedaan pendapat di antara para ulama dan bantahan-bantahannya.

Ketiga, karya-karyanya di bidang Ushul Fiqih.

Keempat, karya-karya yang dilekatkan pada Asy-Syafi'i.

Bagian Pertama: Karya-Karya Fikih Asy-Syafi'i dalam Madzhab Lama dan Baru

1. Kitab *Al Hujjah.*

   Ini merupakan kitab di bidang fikih dan cabang-cabangnya. Kitab ini ditulis Asy-Syafi'i pada kedatangannya yang kedua ke Baghdad. Ibnu Hajar mengutip pernyataan Al Baihaqi, "Kitab *Al Hujjah* yang dikarang oleh Asy-Syafi'i di Baghdad disebar-luaskan oleh Az-Za'farani."[118]

   An-Nawawi berkata, "Yang meriwayatkan kitab ini darinya ada empat tokoh sahabat, yaitu Ahmad bin Hanbal, Abu Tsaur, Az-Za'farani dan Al Karabisi."[119]

   Kitab ini disebut Asy-Syafi'i dengan istilah *Al Kitab Al Baghdadi,* tetapi kitab ini dinamai *Al Hujjah* oleh muridnya yang bernama Imam Hasan Az-Za'farani. Tetapi menurut pendapat ulama yang paling unggul,[120] Asy-Syafi'i tidak pernah menamai kitab apa pun yang

---

[118] Lih. *Tawali At-Ta 'sis* (hal. 155).

[119] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/15-16) karya Imam Abu Zakariya Muhyiddin bin Syaraf An-Nawawi.

[120] Lih. *Al Imam Asy-Syafi'i fi Madzhabihi Al Qadim wa Al Jadid* (hal. 715), dan *Al Madkhal ila Madzhab Al Imam Asy-Syafi'i* (hal. 5).

ditulisnya dengan nama tertentu sebagaimana telah dijelaskan bahwa ia menamai kitab *Al Hujjah* ini dengan nama *Al Kitab Al Baghdadi,* dan kitabnya *Ar-Risalah fi Al Ushul* dengan nama *Kitabuna (Kitab Kami).*[121] Kitab tersebut dinamai *Al Hujjah* karena sebagian isinya berupa bantahan terhadap madzhab ahli nalar.

Al Hafizh Ibnu Hajar mengutip dari Ibnu Hajar, ia berkata: Asy-Syafi'i berkata, "Beberapa sahabat hadits berkumpul di tempatku dan memintaku agar mengkritik kitab Abu Hanifah. Aku menjawab, 'Aku tidak mengetahui pendapat mereka sebelum mengkaji kitab-kitab mereka'. Aku lantas menyuruh untuk menyalin kitab-kitab Muhammad bin Hasan. Setelah mengkajinya selama setahun hingga aku menghafalnya, aku pun menulis kitab *Al Baghdadi* ini."

Yang dimaksud Asy-Syafi'i adalah kitab *Al Hujjah.*[122]

2. Kitab *Al Mabsuth.*

   Al Hafizh Ibnu Hajar melansir riwayat dari Al Hakim dengan sanadnya dari Rabi', ia berkata, "Asy-Syafi'i mengarang kitab ini—yaitu *Al Mabsuth*—dengan cara hafalan tanpa panduan kitab-kitab."[123]

   Ibnu Nadim dalam *Al Fihrist* berkomentar tentang karya-karya Asy-Syafi'i, "Di antara kitab-kitab karyanya adalah kitab *Al Mabsuth* di bidang fikih. Kitab ini diriwayatkan darinya oleh Rabi' bin Sulaiman dan Az-Za'farani. Kitab ini berisi bahasan tentang bersuci, shalat, zakat, puasa, haji, i'tikaf, dan seterusnya."[124]

---

[121] Lih. *Al Madkhal ila Madzhab Al Imam Asy-Syafi'i* (hal. 205).
[122] Lih. *Tawali At-Ta'sis* (hal. 147).
[123] Lih. *Tawali At-Ta'sis* (hal. 153).
[124] Lih. *Al Fihrist* karya Ibnu Nadim (hal. 260).

Ibnu Nadim saat menulis biografi untuk Az-Za'farani berkata, "Ia meriwayatkan kitab *Al Mabsuth* dari Asy-Syafi'i dengan susunan seperti yang diriwayatkan oleh Rabi', tetapi di dalamnya ada perbedaan yang tidak signifikan. Namun orang-orang tidak menaruh perhatian terhadap riwayatnya itu dan tidak mengamalkannya. Yang diambil fuqaha adalah riwayat Rabi'."[125]

Sedangkan saat menulis biografi untuk Rabi' bin Sulaiman, Ibnu Nadim berkata, "Ia berasal dari Mesir. Ia meriwayatkan dari Asy-Syafi'i kitab tentang *ushul,* dan ia menamai apa yang ia riwayatkan itu dengan nama *Al Mabsuth."*[126]

Dari riwayat-riwayat ini tampak jelas bahwa kitab ini diriwayatkan oleh Hasan Az-Za'farani dari Asy-Syafi'i, dan ia termasuk periwayat Asy-Syafi'i dalam madzhab lamanya, bersama Rabi' bin Sulaiman Al Muradi. Rabi' ini juga termasuk periwayat kitab Asy-Syafi'i dalam madzhab barunya. Karena itu, apakah yang dimaksud adalah kitab *Al Hujjah* dalam madzhab lamanya, ataukah kitab *Al Umm* dalam madzhab barunya, ataukah kitab lain di luar dua kitab ini?"

Sebagian ulama berpendapat bahwa kitab *Al Mabsuth* itu berbeda dari kitab *Al Hujjah* dan *Al Umm.* [127]

Menurut pendapat yang unggul dari kalangan ulama madzhab Asy-Syafi'i, *Al Mabsuth* adalah nama untuk dua kitab sekaligus, yaitu *Al Hujjah* dan *Al Umm.* Jadi, kitab yang diriwayatkan oleh Az-Za'farani dari Asy-Syafi'i dinamai *Al Hujjah Wal Mabsuth,* sedangkan kitab

---

125 *Ibid.* (hal. 261, 297).

126 *Ibid.*

127 Lih. *Al Imam Asy-Syafi'i fi Madzhabaihi Al Qadim wa Al Jadid* (hal. 714).

yang diriwayatkan darinya oleh Rabi' Al Muradi dinamai *Al Umm Wal Mabsuth.*[128]

Alasannya adalah karena madzhab baru Asy-Syafi'i yang tertuang dalam Al Umm merupakan kelanjutan dari madzhab lamanya yang tertuang dalam *Al Hujjah* dengan perubahan-perubahan parsial lantaran Asy-Syafi'i menarik sebagian pendapatnya, tetapi di antara keduanya tidak terjadi perbedaan yang total.

Juga karena Asy-Syafi'i tidak pernah memberi nama untuk karyanya dengan nama tertentu sehingga dapat dibedakan antara yang ini dan yang itu. Nama kitab-kitab Asy-Syafi'i justeru berasal dari para muridnya sebagaimana telah dijelaskan.

3. Kitab *Al Umm.*

Inilah kitab yang ditulis Asy-Syafi'i antara tahun 200 H. hingga tahun 204 H. di Mesir dan merupakan madzhab barunya.[129]

Madzhab Al Baihaqi dengan sanadnya melansir pernyataan Rabi' Al Muradi sebagai berikut, "Asy-Syafi'i tinggal di sini (yaitu Mesir) selama empat tahun. Ia mendiktekan 1500 lembar kertas dan mengeluarkan kitab *Al Umm* dalam 2000 lembar kertas. Selain itu, ia juga melansir kitab *As-Sunan* dan kitab-kitab lain. Seluruhnya dilansir selama empat tahun. Saat itu ia sakit keras, dan terkadang keluar darah saat ia berkendara sehingga membasahi celana dan sepatu kulitnya."[130]

---

[128] Lih. *Al Imam Asy-Syafi'i fi Madzhabaihi Al Qadim wa Al Jadid* (hal. 714) dan *Al Madkhal ila Madzhab Al Imam Asy-Syafi'i* (hal. 212-213).

[129] Lih. *Al Madkhal ila Madzhab Al Imam Asy-Syafi'i* (hal. 204).

[130] Lih. *Manaqib Al Imam Asy-Syafi'i* karya Al Baihaqi (2/291).

Al Hafizh Ibnu Hajar meriwayatkan dari Abu Hatim dari Bahr bin Nashr Al Khaulani, ia berkata, "Asy-Syafi'i datang dari Hijaz dan menetap di Mesir selama 4 tahun. Selama itu ia menulis kitab-kitab ini. Ia membawa serta kitab-kitab Ibnu Uyainah dari Hijaz. Setelah itu ia meminta Yahya bin Hassan untuk menuliskannya. Ia mengambil kitab-kitab dari Asyhab yang berisi berbagai masalah, lalu ia menaruh kitab-kitab tersebut di depannya sambil mengarang. Jika satu kitab telah rampung, maka kitab tersebut diangkat lalu digantikan dengan kitab lain. Setelah selesai menulis, maka Al Buwaithi membacakannya di hadapan Asy-Syafi'i, sedangkan seluruh hadirin menyimak kitab Ibnu Haram lalu mereka menyalinnya. Sementara Rabi' bertugas memenuhi segala kebutuhan Asy-Syafi'i. Ada kalanya ia pergi karena ada keperluan sehingga ketika ia telah kembali maka Rabi' membaca di hadapan Asy-Syafi'i bagian-bagian yang ia lewatkan."[131]

Sebagian ulama menyebutkan adanya ijma'[132] bahwa kitab *Al Umm* ini merupakan karangan Imam Asy-Syafi'i dan diriwayatkan darinya oleh Rabi' bin Sulaiman Al Muradi. Ijma' ini terjadi satu setengah abad sepeninggal Asy-Syafi'i, tidak ada seorang pun yang berbeda pendapat tentang hal itu hingga muncul Abu Thalib Al Makki pada akhir-akhir abad ke-4 H. lalu ia merusak ijma' ini dan mengklaim bahwa kitab ini bukan merupakan karya Asy-Syafi'i. Ia justru melekatkannya

---

[131] Lih. *Tawali At-Ta'sis* (hal. 150-151).

[132] Ijma' ini disebutkan oleh Dr. Ahmad Nahrawi Abdussalam dalam disertasinya yang berjudul *Al Imam Asy-Syafi'i fi Madzhabaihi Al Qadim wa Al Jadid* (hal. 721-723).

pada Al Buwaithi, lalu Rabi' mengambilnya darinya, lalu Rabi' menyampaikannya kepada masyarakat luar."[133] Pendapat yang unggul adalah kitab *Al Umm* merupakan karya Asy-Syafi'i, dan sebagian besarnya ditulis Asy-Syafi'i dengan tulisan tangannya seperti yang dipahami dari pernyataan Rabi' di awal setiap bab atau masalah atau paragraf: Asy-Syafi'i mengabari kami, atau Asy-Syafi'i berkata, kecuali yang ditegaskan Rabi' dengan ungkapan 'dikte', dan itu sangat sedikit jika dibandingkan dengan masalah-masalah kitab yang besar jumlahnya. Ini menjadi bukti bahwa kitab ini merupakan karya Imam Asy-Syafi'i sendiri. Juga karena kitab *Al Umm* merupakan kelanjutan dari kitab *Al Hujjah* yang ditulis Asy-Syafi'i di Irak dan diriwayatkan darinya oleh Rabi' Al Muradi. Ia menamainya dengan nama ini karena dialah yang menghimpun kitab-kitab Asy-Syafi'i. Ia juga menamainya dengan nama *Al Mabsuth*. Telah terjadi ijma' dalam masalah ini sehingga ucapan yang ganjil tanpa dalil tidak perlu diperhitungkan.[134]

Kandungan kitab *Al Umm*

Kitab ini mencakup 43 bahasan fikih. Dalam kitab ini Asy-Syafi'i memaparkan 1255 masalah di luar masalah-masalah yang terulang. Keempat puluh bahasan tersebut adalah bahasan tentang bersuci, haidh, shalat, shalat Khauf (dalam keadaan takut), shalat Id, shalat Kusuf, shalat Istisqa`, jenazah, zakat, pembagian sedekah (zakat), puasa, i'tikaf, haji, kurban, hewan

---

133 *Ibid.*

134 *Ibid.* (hal. 715, 421, 723).

buruan dan hewan sembelihan, makanan, nadzar, jual beli, gadai, *syuf'ah,* barang temuan, faraidh, wasiat, *jizyah (pajak),* pemberontak dan murtad, berlomba dan ketangkasan, hukum memerangi orang-orang musyrik dan masalah harta *harbi (musuh yang wajib diperangi),* nikah, mahar, nikah *syighar,* nafkah, *iddah, zhihar, li'an,* melukai dengan sengaja, diyat atas pembunuhan yang tidak sengaja, sanksi pidana, peradilan, kesaksian, sumpah dan nadzar, undian, pembebasan budak sepeninggal kematian majikannya, dan budak *mukatab.*[135]

4. Kitab *As-Sunan* dengan riwayat Harmalah At-Tujibi.

   Al Hafizh Ibnu Hajar berkata, "Kitab ini diriwayatkan dari syari'at oleh Harmalah, dan dinamai kitab *As-Sunan."*[136]

   Al Hafizh Abu Bakar Al Baihaqi saat menyebutkan karya-karya Asy-Syafi'i yang sampai ke zamannya berkata, "Asy-Syafi'i memiliki sebuah kitab yang bernama *As-Sunan.* Kitab *As-Sunan* mencakup kitab-kitab ini, dan di dalamnya terdapat banyak tambahan berupa *khabar, atsar* dan berbagai masalah. Hadits ini diriwayatkan dari Asy-Syafi'i oleh Harmalah bin Yahya Al Mishri dan Abu Ibrahim Ismail bin Yahya Al Muzani. Harmalah bin Yahya juga meriwayatkan kitab-kitab karya Asy-Syafi'i yang dihikayatkan oleh Rabi', tetapi di dalamnya riwayat terdapat tambahan-tambahan."[137]

---

[135] Lih. *Al Madkhal ila Madzhab Al Imam Asy-Syafi'i* (hal. 220).
[136] Lih. *Tawali At-Ta'sis* (hal. 155).
[137] Lih. *Manaqib Al Imam Asy-Syafi'i* karya Al Baihaqi (1/255).

Bagian Kedua: Kitab-kitab Asy-Syafi'i tentang Perbedaan Ulama dan Bantahan Pendapat

Imam Asy-Syafi'i mengarang sebuah kitab tentang perbedaan pendapat di antara ulama, baik dari kalangan sahabat atau para imam selain mereka, dengan cara membandingkan pendapat-pendapat mereka, menyebutkan dalil-dalil mereka, serta mendiskusikannya, lalu menjelaskan pendapat pribadinya dengan dalil yang sesuai. Kitab-kitab tersebut adalah:

1. Kitab *Ikhtilaf Ali wa Abdullah bin Mas'ud.*
   Dalam kitab ini Imam Asy-Syafi'i menghimpun masalah-masalah yang diperselisihkan antara fuqaha Irak dengan Ali bin Abu Thalib dan Abdullah bin Mas'ud ﷺ. Kitab ini dinamai *Kitab Ma Khalafa Al Iraqiyyun Aliyan wa Abddallah* [138]
2. Kitab *Ikhtilaf Abu Hanifah wa Ibnu Abi Laila.*
   Kitab ini merupakan kutipan dari karya Al Qadhi Abu Yusuf. Dalam kitab ini, Imam Asy-Syafi'i menghimpun masalah-masalah yang diperselisihkan oleh Abu Hanifah dengan Muhammad bin Abdurrahman bin Abu Laila. Setelah itu Imam Asy-Syafi'i menulis ulang dengan menambahkan ijtihad-ijtihadnya dalam men-*tarjih* pendapat-pendapat tersebut, atau mengeluarkan pendapat yang baru. Kitab ini juga disebut *Ikhtilaf Al Iraqiyyin.* [139]
3. Kitab *Ikhtilaf Malik wa Asy-Syafi'i.*
   Asy-Syafi'i mendiktekan kitab ini kepada muridnya yang bernama Rabi' bin Sulaiman Al Muradi. Dalam kitab ini ia menjelaskan kerancuan Imam Malik dalam

---

[138] Lih. *Al Madkhal ila Madzhab Al Imam Asy-Syafi'i* (hal. 235).
[139] *Ibid.* (hal. 234).

berargumentasi dengan hadits, serta mengulas masalah-masalah fikih yang timbul akibat kerancuan ini.[140]

4. Kitab *Ar-Radd ala Muhammad bin Hasan.*

   Imam Asy-Syafi'i mengarang kitab ini sebagai bantahan terhadap syaikhnya Imam Muhammad bin Hasan secara khusus dan terhadap para fuqaha dari madzhab Hanafi secara umum dalam masalah-masalah qishash dan diyat. Dalam kitab ini Asy-Syafi'i memaparkan pendapat-pendapat dan dalil-dalil, serta mendiskusikannya, lalu ia menyampaikan pendapatnya setelah melakukan ijtihad dengan berargumen dengan dalil-dalil yang persuasif.[141]

5. Kitab *Siyar Al Auza'i.*

   Al Hafizh Ibnu Hajar menuturkan dari Al Hakim melalui jalur Amr bin Khalid, ia berkata, "Asy-Syafi'i menemuiku dan mengambil dariku kitab Musa bin A'yan, yaitu kitab *Ikhtilaf Al Auza'i wa Abu Hanifah.*"

   Al Baihaqi berkata, "Ini adalah kitab tentang sirah. Asalnya merupakan karya Abu Hanifah, lalu Al Auza'i membantahnya, lalu Abu Yusuf membantah Al Auza'i, lalu Abu Hanifah membantahnya. Asy-Syafi'i lantas mempelajarinya dan membantah Abu Yusuf seperti ia membantah Al Auza'i. Inilah kitab yang dikenal dengan nama *Siyar Al Auza'i.*"[142]

Bagian Ketiga: Karya-Karya Asy-Syafi'i di Bidang Ushul Fiqih

1. Kitab *Ar-Risalah.*

---

[140] *Ibid.* (hal. 236).

[141] *Ibid.*

[142] Lih. *Tawali At-Ta'sis* (hal. 153).

Asy-Syafi'i mengarang kitab ini dua kali, yaitu:

Pertama, ia mengarangnya di Baghdad pada kedatangannya yang kedua pada tahun 195 H. secara ringkas dan bersifat gagasan awal. Kata ini bernama *Ar-Risalah Al Qadimah.*

Kedua, ia merevisi karyanya ini di Mesir dengan menambahkan masalah-masalah baru. Karena itu ia dinamai *Ar-Risalah Al Jadidah.* Kitab ini diriwayatkan oleh Rabi' bin Sulaiman Al Muradi.[143]

Al Hafizh Al Baihaqi berkomentar tentang hal ini, "Asy-Syafi'i saat pergi ke Mesir dan mengarang kitab-kitab madzhab baru, ia menulis ulang kitab *Ar-Risalah.* Dalam kedua kitab tersebut terdapat penjelasan tentang Ushul Fiqih yang tidak bisa diabaikan oleh ulama."[144]

Imam Asy-Syafi'i adalah Peletak Ilmu Ushul

Imam Ar-Razi berkata, "Para ulama sepakat bahwa orang yang pertama mengarang kitab tentang ilmu ini adalah Asy-Syafi'i. Dialah yang menyusun bab-babnya, mengklasifikasi bagian-bagiannya, dan mensyarah tingkatan-tingkatannya dari segi kekuatan dan kelemahan."[145]

Ibnu Khaldun[146] berkata, "Orang yang pertama kali menulis tentang Ushul Fiqih adalah Asy-Syafi'i. Dalam

---

143 Lih. *Tawali At-Ta'sis* (hal. 154) dan *Al Madkhal ila Madzhab Al Imam Asy-Syafi'i* (hal. 211-212).

144 Lih. *Manaqib Al Imam Asy-Syafi'i* karya Al Baihaqi (1/234).

145 Lih. *Manaqib Al Imam Asy-Syafi'i* karya Ar-Razi (hal. 55).

146 Ia adalah Abu Zaid Abdurrahman bin Muhammad bin Muhammad atau yang dikenal dengan gelar Ibnu Khaldun. Ia adalah seorang filosof dan ahli sejarah. Ia lahir pada tahun 732 H. di Tunis dan tinggal di sana. Kemudian ia hijrah ke Mesir dan menduduki jabatan qadhi madzhab Maliki pada masa pemerintahan Azh-Zhahir di

kitab itu ia mendiktekan risalahnya yang masyhur. Ia berbicara tentang perintah dan larangan, penjelasan, *khabar,* penghapusan hukum, hukum *illah* yang diredaksikan dari qiyas. Kemudian fuqaha madzhab Hanafi menulis tema yang sama dengan memperdalam kaidah dan memperluas cakupan bahasan. Para ahli Kalam juga menulis tentang bab ini, hanya saja tulisan fuqaha lebih bersentuhan dengan fikih dan lebih sesuai dengan perkara-perkara cabang."[147]

Namun, sebagian ulama yang datang beliau merusak ijma' ini dan menisbatkan peletakan Ushul Fiqih kepada Imam Muhammad bin Hasan Asy-Syaibani dan Abu Yusuf.[148]

Klaim ini dapat dibantah bahwa memang tidak jauh kemungkinan bahwa Abu Yusuf dan Muhammad bin Hasan meletakkan Ushul Fiqih Imam Abu Hanifah melalui masalah-masalah yang beredar dalam halaqah mereka bersama Imam Abu Hanifah setelah Imam berdiskusi dengan para sahabatnya. Hal ini dianggap sebagai *ushul* dan pondasi madzhab. Karena itu dikatakan bahwa Abu Yusuf adalah orang yang pertama mengarang kitab tentang Ushul Fiqih sesuai madzhab Abu Hanifah.[149]

Pembahasan tentang masalah-masalah Ushul Fiqih sebelum kedatangan Asy-Syafi'i berkisar pada masalah-masalah pokok. Akan tetapi sebagai hukum universal

---

Raquq. Ia wafat secara mendadak di Kairo pada tahun 808 H. Lih. *Al A'lam* karya Az-Zarakli (3/330).

[147] Lih. *Muqaddimah Ibni Khaldun* (hal. 28) karya Abdurrahman bin Khaldun.

[148] Lih. *Al Imam Asy-Syafi'i fi Madzhabaihi Al Qadim wa Al Jadid* (hal. 72).

[149] Lih. *Al Imam Al A'zham Abu Hanifah Nu'man* (hal. 214) karya Dr. Mushthafa Syak'ah, dan *Al Imam Asy-Syafi'i fi Madzhabaihi Al Qadim wa Al Jadid* (hal. 72-73).

yang menjadi rujukan dalam mengetahui dalil-dalil dan tingkatan-tingkatannya, serta cara melakukan perbandingan dan *tarjih* di antara dalil-dalil tersebut, dan inilah yang dilakukan oleh Asy-Syafi'i.[150] Masalah ini disepakati oleh seluruh ulama.

Latar Belakang Penulisan Kitab *Ar-Risalah*

Al Hafizh Ibnu Abdil Barr dan Al Hafizh Al Baihaqi menuturkan dengan sanad keduanya kepada Musa bin Abdurrahman bin Mahdi, bahwa ia berkata, "Orang yang pertama kali memunculkan pendapat Malik di Bashrah adalah ayahku. Ia pernah berbekam, mengusap bekas bekam, lalu masuk masjid untuk shalat tanpa wudhu terlebih dahulu. Orang-orang mengkritiknya dengan keras tetapi ayahku tetap pada pendiriannya. Ketika ia mendengar berita tentang Asy-Syafi'i di Baghdad, maka ia menulis surat kepadanya untuk mengadukan masalah tersebut. dari sinilah Asy-Syafi'i menulis kitab *Ar-Risalah* dan mengirimkannya kepada ayahku. Ayahku pun sangat senang setelah menerima kitab tersebut."[151]

Dari sini dapat dipahami bahwa Abdurrahman bin Mahdi[152] melihat bahwa bekam tidak membatalkan wudhu. Al Baihaqi dengan sanadnya meriwayatkan dari

---

150 Lih. *Al Imam Asy-Syafi'i fi Madzhabaihi Al Qadim wa Al Jadid* (hal. 73-74).

151 Lih. *Manaqib Al Imam Asy-Syafi'i* karya Al Baihaqi (1/231).

152 Ia adalah Abu Sa'id Abdurrahman bin Mahdi bin Hassan Al-Lu`lu`i. Ia lahir di Bashrah pada tahun 135 H. dan wafat di sana pada tahun 198 H. Ia termasuk tabi'-tabi'in. Ia belajar fikih dan Hadits dari Malik, dan ia memiliki hubungan dengan dua imam, yaitu Asy-Syafi'i dan Ahmad. Ia menjadi sumber riwayat bagi Al Bukhari dan Muslim.

Lih. *Thabaqat Ibni Sa'd* (7/297) dan *Siyar A'lam An-Nubala`* (9/192-193).

Abu Tsaur, bahwa ia berkata, "Abdurrahman bin Mahdi pernah menulis surat kepada Asy-Syafi'i saat ia masih muda agar ia menggubah sebuah kitab yang berisi makna-makna Al Qur`an, menghimpun berita-berita yang diterima di dalamnya, hujjah ijma', penjelasan tentang *nasikh* dan *mansukh* dari Al Qur`an dan Sunnah. Menanggapi permintaan ini, Asy-Syafi'i pun menulis kitab *Ar-Risalah* untuknya. Setelah itu Abdurrahman berkata, 'Setiap kali aku mengerjakan shalat, maka aku selalu mendoakan Asy-Syafi'i'."[153]

Tempat Penulisan Kitab *Ar-Risalah*

Sebagian ulama kontemporer[154] mengunggulkan pendapat bahwa kitab risalah dikarang oleh Asy-Syafi'i di Makkah pada tahun 195 H. sesuai dengan permintaan Abdurrahman bin Mahdi. Argumentasinya adalah nama kitab tersebut menunjukkan bahwa pada mulanya berupa surat jawaban yang dikirimkan Asy-Syafi'i kepada Abdurrahman bin Mahdi yang saat itu berada di Irak. Seandainya Asy-Syafi'i saat itu berada di Irak, tentulah ia tidak menamai kitabnya dengan nama ini.[155]

Pendapat yang unggul dari sejumlah riwayat yang ada adalah Asy-Syafi'i menulisnya di Baghdad, lalu ia mengoreksinya dan menambahkan banyak masalah saat di Mesir. Fakhru Ar-Razi mengenai hal ini berkomentar, "Perlu Anda tahu bahwa Asy-Syafi'i mengarang kitab

---

[153] Lih. *Manaqib Al Imam Asy-Syafi'i* karya Al Baihaqi (1/230).

[154] Misalnya adalah Ahmad Syakir dan Syaikh Abu Zahrah. Lih. *Ar-Risalah* yang ditahqiq oleh Ahmad Syakir (hal. 11) dan kitab *Asy-Syafi'i* karya Abu Zahrah (hal. 27).

[155] Lih. *Al Imam Asy-Syafi'i fi Madzhabaihi Al Qadim wa Al Jadid* (hal. 717).

Ar-Risalah saat berada di Baghdad. Ketika ia pergi ke Mesir, ia menulis ulang kitab *Ar-Risalah,* tetapi masing-masing memuat banyak ilmu."[156]

Untuk menegaskan hal ini dapat diketahui dari kutipan Ibnu Abdil Barr bahwa Asy-Syafi'i menulisnya di Baghdad selama kunjungannya yang kedua.[157]

Mengenai argumen mereka bahwa nama *Ar-Risalah* petunjuk penulisannya di Makkah, argumen ini dapat dijawab bahwa Asy-Syafi'i mengirimkannya saat ia berada di Baghdad kepada Abdurrahman yang saat itu berada di Bashrah. Karena itu ia disebut *Ar-Risalah* (Surat Terkirim).[158]

2. Kitab *Ibthal Al Istihsan.*

   Dalam kitab ini Imam Asy-Syafi'i menjelaskan sikapnya dalam menentang fungsi *istihsan* sebagai hujjah. Ia membantah pendapat Imam Abu Hanifah dan para sahabatnya yang memfungsikan *istihsan* sebagai hujjah. Ia juga mengkritik dalil-dalil mereka tentang hal itu dan menyalahkan pendapat mereka dengan berpegang pada dalil-dalil nash dan akal. Perlu diketahui bahwa ia telah menyinggung sebagian masalah tersebut dalam *Ar-Risalah.*[159]

3. Kitab *Jima' Al Ilm.*

   Asy-Syafi'i mengarang kitab ini sesudah mengarang kitab *Ar-Risalah* yang baru di Mesir karena dalam ini ia melakukan koreksi kitab *Ar-Risalah* pada beberapa

---

[156] Lih. *Manaqib Al Imam Asy-Syafi'i* (hal. 175).

[157] Lih. *Al Intiqa' fi Fadha'il Al Aimmah At-Tsalatsah* (hal. 123) karya Imam Abu Umar Yusuf bin Abdul Barr, ditahqiq oleh Abdul Fattah Abu Ghaddah.

[158] Lih. *Al Madkhal ila Madzhab Al Imam Asy-Syafi'i* (hal. 97).

[159] Lih. *Al Madkhal ila Madzhab Al Imam Asy-Syafi'i* (hal. 237) dan *Tawali At-Ta'sis* (hal. 153).

tempat, seperti tentang bantahan terhadap orang-orang yang menentang kekuatan hujjah pada *khabar* perorangan.[160]

4. Kitab *Bayan Al Fardhi.*

   Dalam kitab ini Imam Asy-Syafi'i membahas empat kewajiban, yaitu shalat, zakat, puasa dan haji. Ia juga membandingkan keempat kewajiban ini, serta menyebutkan kesamaan dan perbedaan di antara keempatnya dari segi hukum. Sebagian besar isi kitab ini memaparkan fungsi penjelasan Sunnah terhadap hukum-hukum syari'at. Ia membahas kekuatan hujjah pada *khabar* perorangan dan sunnah pada umumnya dengan berangkat dari firman Allah,

   وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟

   "Apa yang diberikan Rasul kepadamu maka terimalah dia. Dan apa yang dilarangnya bagimu maka tinggalkanlah." (Qs. Hasyr [59]: 7)[161]

5. Kitab *Shifah Al Amr Wan-Nahyi.*

   Dalam kitab ini Imam Asy-Syafi'i mensyarah kaidah *ushul* yang penting, yaitu, "Larangan dalam nash-nash syari'at menghasilkan hukum haram selama tidak ada indikasi penyerta yang mengalihkan hukum tersebut kepada hukum makruh dan menjelaskan dua jenis yang diharamkan, yaitu salah satu dari lima hukum *taklif.* Kedua jenis hukum haram tersebut adalah haram karena substansinya dan haram karena faktor lain." Asy-Syafi'i menjelaskannya dengan menyertakan

---

[160] Lih. *Al Madkhal ila Madzhab Al Imam Asy-Syafi'i* (hal. 248).

[161] Lih. *Al Madkhal ila Madzhab Al Imam Asy-Syafi'i* (hal. 250).

contoh-contoh penjelasan untuk setiap masalah yang diambil dari Sunnah.[162]

6. Kitab *Ikhtilaf Al Hadits.*

   Sebagian ulama juga menyebut hadits ini dengan nama *Musykil Al Hadits, Ikhtilaf Al Hadits,* dan *Ta`wil Al Hadits.* Semua nama ini memiliki arti yang sama.

   Dalam kitab ini Asy-Syafi'i menyinggung ilmu yang membahas hadits-hadits yang secara lahiriah bertentangan. Ia lantas menghilangkan benturan di antara hadits-hadits tersebut atau mengompromikannya, sebagaimana ia membahas hadits-hadits yang sulit dipahami atau dipersepsi lalu ia menghilangkan kesulitan tersebut dan menjelaskan hakikatnya. Ilmu ini dianggap sebagai cabang dari tema meniadakan benturan dan *tarjih* di antara dalil-dalil. Ini merupakan bahasan yang paling penting dan rumit dalam ilmu Ushul Fiqih. Imam Asy-Syafi'i mengkaji tema ini dalamnya *Ar-Risalah* yang baru.[163]

Bagian Keempat: Karya-Karya yang Dilekatkan pada Asy-Syafi'i

Ada beberapa karya yang diperselisihkan oleh para ulama mengenai kebenaran penisbatannya kepada Imam Asy-Syafi'i, yaitu:

1. Kitab *Musnad Al Imam Asy-Syafi'i.*

   Menurut pendapat yang kuat, kitab ini bukan merupakan karangan Imam Asy-Syafi'i sendiri,

---

162 Lih. *Al Madkhal ila Madzhab Al Imam Asy-Syafi'i* (hal. 251).

163 Lih. *Al Madkhal ila Madzhab Al Imam Asy-Syafi'i* (hal. 252).

melainkan berupa riwayat-riwayat dari Imam Asy-Syafi'i yang dihimpun oleh seorang muhaddits bernama Abu Abbas Al Asham yang wafat pada tahun 346 H.) Ia menghimpun hadits-hadits dan *atsar* riwayat Asy-Syafi'i dalam sebuah kitab yang diberinya nama *Musnad Al Imam Asy-Syafi'i.* Ia meriwayatkan dari Rabi' dari Imam Asy-Syafi'i selain empat hadits yang diriwayatkan oleh Rabi' dari Al Buwaithi dari Asy-Syafi'i. Kitab ini pada mulanya tidak tersusun sesuai bab dan pasal fikih hingga datang Muhammad Abid As-Sindi yang wafat pada tahun 1257 H. Ia lantas menyusunnya sesuai bab-bab Fiqih serta menghilangkan hadits-hadits yang terulang di dalamnya.[164]

2. Kitab *Ahkam Al Qur`an.*

   Kitab ini sebenarnya pernah dikarang oleh syari'at, namun kitab tersebut hilang dan tidak ditemukan jejaknya. Buktinya adalah keterangan yang dilansir Al Baihaqi dengan sanadnya kepada Rabi' Al Muradi bahwa ia berkata, "Ketika Asy-Syafi'i ingin mengarang kitab *Ahkam Al Qur`an,* ia membaca Al Qur`an sebanyak seratus kali."[165] Hal ini juga ditegaskan oleh Ibnu Nadim.[166] Sedangkan kitab *Ahkam Al Qur`an* yang ada di tangan kita sekarang ini merupakan karangan Imam Al Baihaqi. Ia menghimpunnya dari *atsar* Asy-Syafi'i. Jadi, kitab ini bukan merupakan kitab karya Asy-Syafi'i meskipun memiliki nama yang sama karena Al Hafizh Al Baihaqi sendiri telah menyatakan hal ini, "Aku menghimpun berbagai pendapat Asy-

---

[164] Lih. *Al Madkhal ila Madzhab Al Imam Asy-Syafi'i* (hal. 263-264).

[165] Lih. *Manaqib Al Imam Asy-Syafi'i* karya Al Baihaqi (1/244).

[166] Lih. *Al Fihrist* karya Ibnu Nadim (hal. 260).

Syafi'i dalam *Ahkam Al Qur`an wa Tafsiruhu* dalam dua jilid."[167]

Dr. Muhibbuddin Abdus-Subhan mengunggulkan pendapat bahwa kitab *Ahkam Al Qur`an* karya Asy-Syafi'i itu sebenarnya tidak ada.[168]

Imam Al Baihaqi menyebutkan sebagian besar kitab Asy-Syafi'i dalamnya *Al Manaqib,*[169] tetapi Al Hafizh Ibnu Hajar meringkasnya dalam *Tawali At-Ta`sis* demikian:

1. *Ar-Risalah Al Qadimah;*
2. *Ar-Risalah Al jadidah;*
3. *Ikhtilaf Al Hadits;*
4. *Jima' Al Ilm;*
5. *Ibthal Al Istihsan;*
6. *Ahkam Al Qur`an;*
7. *Bayan Al Fardhi;*
8. *Shifah Al Amr Wan-Nahyi;*
9. *Ikhtilaf Malik wa Asy-Syafi'i;*
10. *Ikhtilaf Al Iraqiyyain;*
11. *Ikhtilaf ma'a Muhammad bin Hasan;*
12. *Kitab Ali wa Abdullah;*
13. *Fadha`il Quraisy;*
14. *Al Umm.* [170]

Dengan demikian kami telah membahas karya-karya Imam Asy-Syafi'i secara garis besar.

---

[167] Lih. *Manaqib Al Imam Asy-Syafi'i* karya Al Baihaqi (2/368).

[168] Lih. *Manhaj Al Imam Asy-Syafi'i fi Tafsir Ayat Al Ahkam* karya Dr. Muhibbuddin Abdus-Subhan, dan *Al Madkhal ila Madzhab Al Imam Asy-Syafi'i* (hal. 261).

[169] *Ibid.* (1/246-259).

[170] *Ibid.* (hal. 154).

BAHASAN KEDUA
Biografi Imam An-Nawawi

As-Suyuthi berkata, "Muridnya yang bernama Abu Abbas bin Farh[171] menceritakan kepadaku, ia berkata: Syaikh Muhyiddin telah mencapai tiga tingkatan. Dalam setiap tingkatannya, seandainya seseorang telah mencapai tingkatan tersebut, maka ia telah mencapai kedudukan yang sangat tinggi. Ketiga tingkatan tersebut adalah:

Pertama, ilmu dan pengamalan berbagai tugas ilmu.

Kedua, zuhud terhadap dunia.

Ketiga, amar makruf dan *nahi munkar.*[172]

---

[171] Ia adalah Al Hafizh Az-Zahid Al Alim Abu Abbas Ahmad bin Farh bin Ahmad Al Isybili Asy-Syafi'i Syaikhul Muhadditsin. Ia lahir pada tahun 624 H. Ia menaruh perhatian pada bidang Hadits dan menyimak riwayat dari Syaikh Ibnu Abdissalam. Ia memiliki halaqah pembacaan hadits dan ilmu-ilmu Hadits. Ia wafat pada tahun 699 H.

Lih. *Syadzarat Adz-Dzahab* (5/443) dan *Tadzkhirah Al Huffazh* (4/1486).

[172] Lih. *Al Minhaj As-Sawi fi Tarjamah Al Imam An-Nawawi* (hal. 49) karya Imam Jalaluddin Abu Fadhl Abdurrahman As-Suyuthi.

Seperti inilah redaksi yang dicantumkan As-Sakhawi dalamnya *Al Manhal Al Adzb Ar-Rawi* (hal. 112), namun sumbernya adalah dari Abu Abbas bin Farrukh, dan orang ini tidak dikenal.

Topik Pertama: Kehidupan Pribadi An-Nawawi

1. Nama, Nasab, Nama Keluarga dan Gelarnya

Dia adalah Abu Zakariya Yahya bin Syaraf bin Murri bin Hasan bin Husain bin Muhammad bin Jum'ah bin Hizam An-Nawawi[173] Ad-Dimasyqi. Dia adalah peneliti dan penyusun madzhab.[174]

2. Kelahiran dan Perkembangannya

An-Nawawi lahir pada 10 hari pertengahan bulan Muharram menurut pendapat yang paling kuat. Pendapat lain mengatakan 10 hari pertama bulan Muharram tahun 631 H. di Nawa.[175]

Mengenai perkembangannya, muridnya yang bernama Syaikh Alauddin bin Aththar[176] dalam biografi yang dihimpunnya berkata, "An-Nawawi tumbuh dewasa di Nawa, dan di sana pula ia belajar Al Qur`an."

---

[173] Ia dikenal dengan nasab ini karena dinisbatkan kepada tempat kelahirannya, yaitu Nawa, sebuah desa di Hauran dan tercakup wilayah Damaskus.

[174] Lih. *Tuhfah Ath-Thalibin fi Tarjamah Al Imam An-Nawawi* (hal. 121) karya Syaikh Alauddin Abu Hasan Ali bin Ibrahim bin Daud atau yang dikenal dengan nama Ibnu Al Aththar, dan ditahqiq oleh Dr. Fuad Abdul Mun'im Ahmad.

An-Nawawi berkata, "Saya tidak rela digelari Muhyiddin."

Lih. *Al Manhal Al Adzb Ar-Rawi* (hal. 36) dan *Al Minhaj As-Sawi fi Tarjamah Al Imam An-Nawawi* (hal. 25-26).

[175] Lih. *Tuhfah Ath-Thalibin fi Tarjamah Al Imam An-Nawawi* (hal. 23), *Al Minhaj As-Sawi fi Tarjamah Al Imam An-Nawawi* (hal. 30), *dan Al Manhal Al Adzb Ar-Rawi fi Tarjamah Quthb Al Auliya` An-Nawawi* karya Al Hafizh Syamsuddin Muhammad bin Abdurrahman As-Sakhawi, ditahqiq oleh Dr. Muhammad Al Id Al Khathrawi.

[176] Ia adalah Al Hafizh Az-Zahid Alauddin Ali bin Aththar Asy-Syafi'i. Ia digelari Mukhtashar An-Nawawi, dan ia menjabat sebagai syaikh Madrasah An-Nuriyyah sebagaimana yang dikatakan oleh Ibnu Katsir selama 30 tahun.

Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah Al Kubra* (10/130) dan *Syadzarat Adz-Dzahab* (6/63).

Ayahnya berkata, "Ia pernah tidur di sampingku, lalu ia terbangun pada sekitar pertengahan malam. Ia membangunkanku dan berkata, 'Ayah, cahaya apa ini yang memenuhi rumah?' Seluruh keluarga bangun tetapi kami tidak melihat apa-apa. Dari sini kami tahu bahwa malam tersebut adalah Lailatul Qadar."[177]

Ketika ia menginjak usia 10 tahun, di Nawa ada seorang syaikh yang bernama Yasin bin Yusuf Al Marakisyi, salah seorang wali Allah. Ia melihat anak-anak tidak senang bermain dengan An-Nawawi kecil, lalu ia kabur dari mereka dan menangis lantaran ketidaksenangan mereka. Ia lantas membaca Al Qur`an dalam keadaan tersebut. Syaikh Yasin berkata, "Sejak saat itulah aku jatuh cinta padanya. Ayahnya menempatkannya di sebuah toko tetapi ia tidak melupakan Al Qur`an meskipun sibuk melayani pembeli."

Syaikh Yasin juga berkata, "Aku lantas menemui orang yang mengajarinya Al Qur`an dan berpesan agar memperlakukan An-Nawawi kecil dengan baik. Aku katakan kepadanya, "Anak ini bisa diharapkan menjadi orang yang paling alim dan zuhud di zamannya, serta dapat memberi manfaat bagi banyak orang'. Orang itu bertanya, 'Apakah Anda peramal?' Aku menjawab, 'Bukan, tetapi Allah-lah yang membuatku berbicara seperti itu'. Ia lantas menceritakan ucapanku ini kepada ayahnya sehingga ayahnya memotivasinya hingga mengkhatamkan Al Qur`an saat menjelang baligh."[178]

---

[177] Lih. *Tuhfah Ath-Thalibin fi Tarjamah Al Imam An-Nawawi* (hal. 23).

[178] *Ibid.* (hal. 24) dan *Al Minhaj As-Sawi fi Tarjamah Al Imam An-Nawawi* (hal. 30-31).

3. Sikap Wara', Karamah dan Kesederhanaannya

Al Hafizh As-Suyuthi mengutip komentar Ibnu Al Aththar tentang An-Nawawi demikian,

"Ia tidak mau memakan buah-buahan Damaskus, lalu aku bertanya kepadanya tentang hal itu. Ia menjawab, "Damaskus ini banyak tanah wakafnya dan banyak aset yang sebenarnya tidak boleh dikelola kecuali atas dasar *ghibthah,* yaitu pemanfaatan maslahat yang bersifat lahiriah tanpa ada kompensasi). Sedangkan orang-orang melakukan muamalah atas dasar *musaqah,* padahal terjadi perbedaan pendapat di antara para ulama tentang hal tersebut. Ulama yang membolehkannya mensyaratkan *ghibthah,* sedangkan orang-orang melakukannya dengan kompensasi dalam jumlah tertentu dari buah yang dihasilkan untuk raja. Lalu, bagaimana mungkin hatiku merasa tenteram untuk memakannya?"[179]

Keterangan As-Suyuthi tentang Karamah An-Nawawi

"Saya pernah membaca dalam *Al Majmu'* dengan tulisan tangan Syaikh Syamsuddin Al Aizari Asy-Syafi'i bahwa ajudan Istana Rawahiyyah bercerita: Pada suatu malam syaikh keluar rumah lalu ia aku mengikutinya. Pintu rumah terbuka dengan sendirinya tanpa kunci. Saat ia keluar dan aku berjalan beberapa langkah bersamanya, tiba-tiba kami sudah berada di Makkah. Syaikh lantas melakukan ihram, thawaf dan sa'i. Kemudian ia thawaf hingga tengah malam lalu pulang. Aku berjalan di belakangnya, dan tiba-tiba kami sudah berada di Rawahiyyah."[180]

---

179 Lih. *Al Minhaj As-Sawi fi Tarjamah Al Imam An-Nawawi* (hal. 46) dan *Tuhfah Ath-Thalibin fi Tarjamah Al Imam An-Nawawi* (hal. 44).

180 *Ibid.* (hal. 48).

Keterangan As-Suyuthi tentang Kesederhanaan An-Nawawi

"An-Nawawi tidak pernah masuk pemandian umum, tidak pernah makan lebih dari satu kali dalam sehari semalam—yaitu sesudah Isya, tidak pernah minum kecuali satu kali pada waktu sahur, tidak pernah minum air yang didinginkan—maksudnya dicampur es, dan tidak menikah."[181]

Qadhil Qudhah Jamaluddin Az-Zar'i[182] menceritakan darinya bahwa ia sering mengunjunginya saat masih muda. Ia berkata, "Pada suatu hari aku mengunjunginya dan mendapatinya sesudah memakan *khazirah* yang dipanaskan.[183] Sulaiman berkata, 'Makanlah'. Ia menjawab, 'Aku tidak suka'. Lalu saudaranya pergi ke pasar untuk membeli daging panggang dan manisan. Ia lantas menyuguhkannya dan berkata, 'Makanlah!' Tetapi An-Nawawi tidak juga mau makan. Ia bertanya, 'Saudaraku, apakah ini haram?' Ia menjawab, 'Tidak, tetapi ini adalah makanannya para diktator'."[184]

4. Wafatnya An-Nawawi

Ibnu Aththar berkata, "Beberapa hari kemudian, aku bersamanya lalu ia berkata, 'Aku telah diizinkan pergi'. Aku

---

[181] *Ibid.* (hal. 44).

[182] Ia adalah Abu Rabi' Sulaiman bin Umar bin Salim bin Umar. Gelarnya adalah Jamaluddin Az-Zar'i Qadhil Qudhah. Ia menduduki jawaban pertanian selama jangka waktu tertentu sehingga ia dikenal dengan nama Az-Zar'i. Ia berasal dari Maghrib. Ia diberi jabatan qadhi beberapa kali. Dia orang yang sangat kuat kepribadiannya dan tidak bekerja mencari nafkah. Ia wafat pada tahun 723 H. Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah* (10/39-40).

[183] *Khazirah* adalah makanan sejenis bubur yang dicampur daging. Jika tanpa daging disebut *ashidah*. Lih. *Al Qamus Al Muhith* (1/544).

[184] Lih. *Al Minhaj As-Sawi fi Tarjamah Al Imam An-Nawawi* (hal. 45-46).

bertanya, 'Bagaimana engkau diizinkan pergi?' Ia menjawab, 'Saat kami duduk di sini —maksudnya di rumahnya di Madrasah Ar-Rawahiyyah dengan menghadap ke kiblat— tiba-tiba ada satu sosok di udara lewat dari sini seperti ini'. Ia menunjuk dari barat madrasah ke arah timurnya sembari berkata, 'Berdirilah dan pergilah untuk berziarah ke Baitul Maqdis'. Kemudian An-Nawawi berkata, 'Berdirilah, mari kita berpamitan dengan para sahabat dan kekasih kita'.

Kemudian aku keluar ke kuburan dimana sebagian syaikhnya An-Nawawi dimakamkan. Ia menziarahi makam mereka dan menangis. Kemudian ia mengunjungi sahabat-sahabatnya yang masih hidup, kemudian ia pergi pada pagi hari itu."

Ibnu Aththar melanjutkan, "Pada pagi itu aku mengalami beberapa peristiwa bersamanya. Aku mengalami beberapa perkara yang bisa diceritakan dalam beberapa jilid kitab. Ia pergi ke Nawa, berziarah ke Baitul Maqdis dan ke makam Ibrahim *Alaihissalam*, lalu kembali lagi ke Nawa. Setelah itu ia jatuh sakit di rumah ayahnya. Saat aku mendengar berita tentang sakitnya, aku berangkat dari Damaskus untuk menjenguknya. Ia senang dengan kedatanganku. Setelah itu ia berkata, 'Pulanglah'. Aku pun berpamitan dengannya, dan tampaknya ia sudah mulai sembuh. Peristiwa itu terjadi pada hari Sabtu tanggal 20 Rajab tahun 766 H. Tetapi kemudian ia wafat pada malam Rabu tanggal 24 Rajab, dan dimakamkan pada pagi harinya di Nawa."

Ibnu Aththar melanjutkan, "Saat aku tidur pada malam itu, tiba-tiba ada suara yang memanggil di Masjid Damaskus, 'Mari kita shalatkan jenazah Syaikh Ruknuddun Al Muwaqqi'."

Orang-orang pun terpekik sehingga aku terbangun. Setelah itu kami mendengar kabar wafatnya pada malam Jum'at, dan ia

dishalati secara ghaib di Masjid Damaskus. Umat Islam sangat terpukul dengan kepergiannya, baik kalangan khusus atau awam, baik yang memujinya atau yang mencelanya.[185] Semoga Allah merahmati Imam An-Nawawi dan membalas jasanya atas kami dan umat Islam dengan sebaik-baiknya balasan. Semoga Allah menjadikan surga sebagai tempat tinggal bagi kami dan baginya.

5. Pujian para Ulama Terhadapnya

As-Suyuthi berkata, "Syaikh Al Arif Abu Abdul Halim Muhammad Al Akhmini menceritakan kepadaku bahwa Syaikh Muhyiddin adalah orang yang mengikuti jalan hidup para sahabat. Aku tidak mengetahui adanya seseorang di zaman kami yang mengikuti jalan hidup para sahabat selain An-Nawawi."

As-Suyuthi juga berkata: Syaikh Taqiyyuddin As-Subki berkata, "Sesudah generasi tabi'in, tidak ada seseorang yang memiliki sifat-sifat yang baik seperti yang terhimpun dalam diri An-Nawawi."

As-Suyuthi juga berkata: Syaikh kami Abu Abdullah Muhammad bin Zhahir Al Irbili Al Hanafi,[186] seorang pakar di bidang sastra pada zamannya, menulis koreksi kitab *At-Tanbih* karya Syaikh, lalu ia memintaku untuk membandingkan naskahku

---

[185] Lih. *Al Minhaj As-Sawi fi Tarjamah Al Imam An-Nawawi* (hal. 78-79). Kisah ini dituturkan As-Sakhawi dalam *Al Manhal Al Adzb Ar-Rawi* dalam biografi Imam An-Nawawi (hal. 183-184).

[186] Ia adalah Abu Abdullah Majduddin Muhammad bin Ahmad bin Abu Syakir bin Zhahir Al Irbili Al Hanafi Al Adib. Ia lahir di Irbil pada tahun 602 H. Kemudian ia menetap di Damaskus dan mengajar di Qaimaziyyah. Ia ahli di bidang Nahwu dan bahasa, serta termasuk salah satu syaikh di bidang sastra dan pakar generasi akhir di bidang syair. Ada banyak ulama yang dilahirkannya, seperti Ibnu Aththar. Ia tinggal di Damaskus hingga wafat di sana pada malam Jum'at tanggal 12 Rabi'ul Awwal tahun 677 H.

Lih. *Al Bidayah Wan-Nihayah* (13/361) dan *Syadzarat Adz-Dzahab* (5/359).

dengan naskahnya agar ia memiliki riwayat dariku. Setelah selesai, ia berkata kepadaku, "Ibnu Shalah belum mencapai apa yang dicapai oleh Syaikh dalam bidang fikih, Hadits, bahasa, serta kelembutan kalimat dan ungkapan."[187]

Muridnya yang bernama Ibnu Aththar berkata, "Dia sangat sayang kepadaku. Dia tidak mengizinkan seseorang untuk melayaninya selain aku setelah aku berusaha keras memintanya. Selain itu, ia selalu mengawasi gerak-gerikku. Ia memberlakukanku dengan sangat lembut dan rendah hati dalam semua keadaan. Ia juga mendidikku dalam segala hal, bahkan dalam hal berpikir. Aku tidak mampu menghitung kebaikannya."[188]

Topik Kedua: Kehidupan Keilmian An-Nawawi

Topik ini terdiri dari tujuh cabang, yaitu:

Cabang Pertama: Perpindahan An-Nawawi dari Nawa ke Damaskus untuk Belajar

Ia dibawa ayahnya yang bernama Syaraf bin Murri pindah ke Damaskus untuk menuntut ilmu. Usianya saat itu 19 tahun. An-Nawawi memutuskan untuk belajar di Masjid Al Umawi. Ia tinggal di masjid tersebut dan bertemu dengan khatib dan imam masjid, yaitu Syaikh Jamaluddin Abdul kafi bin Abdul Malik Ar-Raba'i Ad-Dimasyqi.[189] Ia lantas dibawa oleh Syaikh ke halaqahnya Syaikh

---

[187] Lih. *Al Minhaj As-Sawi fi Tarjamah Al Imam An-Nawawi* (hal. 47).

[188] Lih. *Tuhfah Ath-Thalibin fi Tarjamah Al Imam An-Nawawi* (hal. 30).

[189] Ia adalah Abu Muhammad. Ia lahir pada tahun 612 H. Ia seorang ulama fikih terkemuka dan pernah menjabat qadhi untuk beberapa lama tetapi kemudian ia meninggalkan jabatan tersebut dan lebih fokus sebagai imam dan khatib di Masjid Al

Tajuddin Abdurrahman bin Ibrahim bin Dhiya` Al Fazari atau yang dikenal dengan nama Ibnu Firkah.[190] Ia pun membaca beberapa pelajaran di hadapan Syaikh dan menjadi pengikutnya untuk beberapa lama di Madrasah Ash-Shamiriyyah. Oleh karena madrasah tersebut tidak memiliki asrama, maka Syaikh mengirimnya ke Madrasah Ar-Rawahiyyah yang dipimpin oleh Syaikh Kamaluddin Ishaq bin Ahmad bin Utsman Al Maghribi[191].[192]

1. Syaikh An-Nawawi Tinggal di Madrasah Ar-Rawahiyyah[193]

Muridnya yang bernama Ibnu Aththar berkata: Syaikh bercerita kepadaku, "Saat aku berumur 19 tahun, ayahku

---

Umawi. Ia menyimak kajian dari Ibnu Shalah dan sekelompok ulama. Ia wafat pada tahun 679 H.

Lih. *Ath-Thabaqat Al Kubra* (8/280) dan *Syadzarat Adz-Dzahab* (5/409).

[190] Ia lahir pada bulan Rabi'ul Awwal tahun 624 H. Ia menyimak hadits dari Az-Zubaidi dan Ibnu Shalah. Adz-Dzahabi berkata, "Ia telah mencapai derajat ijtihad sehingga ia menjadi syaikh madzhab di zamannya secara mutlak."

Ia wafat pada tanggal 5 Jumadil Akhir tahun 690 H. di Badara'iyyah dan dimakamkan di pemakaman Bab Shaghir.

Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah Al Kubra* karya As-Subki (8/163) dan *Syadzarat Adz-Dzahab* (5/413).

[191] Ia adalah seorang imam terkemuka dan tinggal di Ar-Rawahiyyah. An-Nawawi paling banyak mengambil ilmunya dari syaikh ini. ia wafat pada bulan Dzulqa'dah tahun 650 H. di Ar-Rawahiyyah dan dimakamkan di samping makam Ibnu Shalah di pemakaman Ash-Shufiyyah.

Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah Al Kubra* karya As-Subki (8/126) dan *Syadzarat Adz-Dzahab* (5/249).

[192] Lih. *Al Imam An-Nawawi wa Atsaruhu fi Al Hadits wa Ulumihi* (hal. 31).

[193] Madrasah Ar-Rawahiyyah terletak di sebelah timur Masjid Ibnu Urwah di Kompleks Al Umawi. Ia menempel dari arah pintu timur dengan Jairun. Madrasah tersebut dibangun oleh Zakiyyuddin bin Rawahah Abu Qasim, seorang saudagar kenamaan yang dikenal dengan nama Ibnu Rawahah. Ia wafat pada tahun 622 H.

Lih. *Ad-Daris fi Tarikh Al Madaris* (1/199) dan *Hasyiyah Tuhfah Ath-Thalibin* (hal. 25).

mengajakku pindah ke Damaskus pada tahun 649 H. Kemudian aku tinggal di Madrasah Ar-Rawahiyyah. Selama dua tahun itu aku tidak pernah membaringkan tubuhku di tanah. Makananku selama itu hanya jatah dari madrasah, tidak lain."

Ia juga berkata, "Aku hafal kitab *At-Tanbih* dalam jangka waktu sekitar empat setengah bulan, dan aku hafal seperempat bab ibadah dari kitab *Al Muhadzdzab* pada sisa tahunnya."[194]

Ia juga berkata, "Kemudian aku menulis syarah dan koreksi di hadapan syaikhku, yaitu Imam Az-Zahid Al Alim Al Wara' Abu Ibrahim Ishaq bin Ahmad bin Utsman Al Maghribi Asy-Syafi'i, dan aku menjadi pengikutnya."

Ia melanjutkan, "Ia menaruh simpati padaku ketika melihat ketekunanku dan kesetiaanku, serta sikapnya yang menghindari pergaulan dengan banyak orang. Ia pun sangat mencintaiku dan menyuruhku untuk mengulang pelajaran untuk sebagian besar jamaah."[195]

2. Belajarnya dalam Sehari

Ibnu Aththar menceritakan tentang belajarnya An-Nawawi dalam sehari-hari, "Syaikhku menceritakan kepadaku, ia berkata: Dalam setiap hari aku membaca dua belas pelajaran di hadapan para syaikh dalam bentuk syarah dan koreksi, yaitu dua pelajaran dari kitab *Al Wasith,* dua pelajaran dari kitab *Al Muhadzdzab,* satu pelajaran tentang gabungan kitab *Ash-Shahihain,* satu pelajaran tentang *Shahih Muslim,* satu pelajaran tentang kitab *Al-Lumma'* karya Ibnu Jinni di bidang Nahwu, satu pelajaran tentang kitab

---

[194] Lih. *Tuhfah Ath-Thalibin fi Tarjamah Al Imam An-Nawawi* (hal. 24-25) dan *Al Minhaj As-Sawi fi Tarjamah Al Imam An-Nawawi* (hal. 32).

[195] Lih. *Tuhfah Ath-Thalibin fi Tarjamah Al Imam An-Nawawi* (hal. 25).

Ishlah Al Manthiq karya Ibnu Sikkit di bidang bahasa, satu pelajaran tentang *tashrif* (semantik), satu pelajaran tentang nama-nama para tokoh, dan satu pelajaran tentang Ushuluddin."

Ia juga berkata, "Aku juga meletakkan keterangan hal-hal yang terkait, yaitu penjelasan tentang makna yang sulit dipahami, penjelasan tentang ungkapan, dan akurasi bahasa. Semoga Allah memberkahi waktuku dan kesibukanku, serta menolongku untuk beramal shalih."[196]

Cabang Kedua: An-Nawawi Mempelajari Ilmu Pengobatan

Ibnu Aththar berkata: An-Nawawi berkata, "Aku pernah terpikir untuk mempelajari ilmu pengobatan. Karena itu, aku membeli seperangkat alat pengobatan dan mempelajari metode-metodenya. Tetapi setelah itu hatiku terasa gelap sehingga aku tidak bisa melakukan aktivitas apa pun. Aku merenungkan apa yang terjadi padaku dan dari mana asal-usul kejadian yang menimpaku. Akhirnya, Allah ﷻ mengilhamkan kepadaku bahwa penyebabnya adalah kesibukanku dengan ilmu pengobatan. Seketika itu juga aku menjual kitab pengobatan dan mengeluarkan segala hal yang berkaitan dengan ilmu pengobatan dari rumahku. Setelah itu hatiku menjadi terang kembali dan keadaanku kembali seperti sedia kala."[197]

---

[196] Lih. *Tuhfah Ath-Thalibin fi Tarjamah Al Imam An-Nawawi* (hal. 27-28).
[197] *Ibid.* (hal. 28).

Cabang Ketiga: Guru An-Nawawi

Syaikh An-Nawawi berguru kepada sejumlah ulama di bidang hadits, fikih, bahasa dan ilmu-ilmu lain. Berikut ini adalah beberapa nama gurunya:

1. Guru An-Nawawi di Bidang Ushul Fiqih

As-Suyuthi berkata: Ibnu Aththar berkata, "Aku mengutip dari tulisan Syaikh bahwa ia pernah membaca di hadapan Al Qadhi Abu Fath Umar bin Bundar At-Taflisi[198] kitab *Al Muntakhab* karya Ar-Razi,[199] sepenggal dari kitab *Al Mushtashfa,* dan kitab-kitab lain."[200]

2. Guru-Gurunya di Bidang Hadits dan Ilmu-Ilmu Hadits

As-Suyuthi berkata: Ibnu Aththar berkata, "Syaikh membaca di hadapan Abu Ishaq Ibrahim bin Isa Al Muradi[201] kitab

---

[198] Ia lahir di Taflis pada tahun 602 H. Ia belajar fikih madzhab Asy-Syafi'i dan berguru kepada Abu Amr bin Shalah. Ia adalah seorang imam yang alim, ahli Ushul, dan pernah menjabat sebagai qadhi di Syam, Jazirah, dan Mosul pada masa pemerintahan Tatar. Ia diangkat Hulagu Khan sebagai qadhi sehingga pada masa itu umat Islam merasakan banyak kebaikan. Ia wafat pada tanggal 14 Rabi'ul Awwal tahun 672 H. di Kairo.

Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah Al Kubra* karya As-Subki (8/309-310) dan *Syadzarat Adz-Dzahab* (5/337-338).

[199] Lih. *Muntakhab Al Mahshul fi Al Ushul* karya Fakhruddin Muhammad bin Umar bin Husain bin Hasan Ar-Razi Al Faqih Al Mufassir Asy-Syafi'i (wafat pada tahun 606 H.), dan kitab *Al Manhal Al Adzb Ar-Rawi* (hal. 60).

[200] Lih. *Al Minhaj As-Sawi fi Tarjamah Al Imam An-Nawawi* (hal. 37).

[201] Ia adalah Dhiyauddin Abu Ishaq Ibrahim bin Isa Al Muradi Al Andalusi Al Mishri Ad-Dimasyqi Al Faqih Asy-Syafi'i. Ia seorang imam, hafiz, peneliti, ahli zuhud dan wara'. Ia merupakan pakar di bidang Hadits dan ilmu-ilmu Hadits, serta menaruh perhatian yang besar pada fikih, bahasa, Nahwu, dan tasawuf. Ia wafat di Mesir pada awal-awal tahun 668 H.

Shahih Muslim dalam bentuk syarah dan sebagian besar dari kitab *Shahih Al Bukhari,* sepenggal dari gabungan kitab *Ash-Shahihain* karya Al Humaidi, serta membaca di hadapan sejumlah sahabat Ibnu Shalah ilmu-ilmu Hadits karya Ibnu Shalah."

Syaikh An-Nawawi juga membaca di hadapan Abu Baqa` Khalid bin Yusuf An-Nabulsi[202] kitab *Al Kamal fi Asma` Ar-Rijal* karya Al Hafizh Abdul Ghani Al Maqdisi. Ia juga mengomentarinya pada catatan kaki dan melakukan banyak akurasi.[203]

3. Guru An-Nawawi di Bidang Fikih

As-Suyuthi berkata: Ibnu Aththar berkata, "Syaikh An-Nawawi belajar fikih dari syaikhnya yang bernama Ishaq Al Maghribi. Saat masih belajar, Syaikh An-Nawawi banyak melayani kebutuhan Syaikh Ishaq."

Syaikh An-Nawawi juga belajar fikih dari Kamal Sallar bin Hasan Al Irbili,[204] Imam Abdurrahman bin Nuh Al Maqdisi,[205] Abu Hafsh Umar bin As'ad bin Abu Ghalib Ar-Rab'i Al Irbili.[206]

Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah Al Kubra* karya As-Subki (8/122) dan *Syadzarat Adz-Dzahab* (5/326).

[202] Ia adalah Zain Abu Baqa` An-Nabulsi. Ia lahir pada tahun 585 H. di Nablus, Damaskus. Ia seorang ulama di bidang Ushul Hadits, dan penghapal nama-nama para periwayat hadits. Ia wafat di akhir bulan Jumadil Ula pada tahun 663 H. di Damaskus.

Lih. *Tadzkirah Al Huffazh* (4/1447) dan *Syadzarat Adz-Dzahab* (5/313).

[203] Lih. *Al Minhaj As-Sawi fi Tarjamah Al Imam An-Nawawi* (hal. 38-39).

[204] Ia adalah Imam Allamah Abu Fadhl Kamaluddin Sallar bin Hasan bin Umar bin Sa'id Al Irbili Asy-Syafi'i, mufti dan gurunya penduduk Syam. Ia belajar fikih kepada Ibnu Shalah. Ia meringkas kitab *Al Bahr* karya Ar-Rauyani dalam beberapa jilid. Ia wafat pada tahun 670 h.

Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah Al Kubra* karya As-Subki (8/149) dan *Syadzarat Adz-Dzahab* (5/331).

[205] Dia adalah Imam Syamsuddin Abdurrahman bin Nuh Al Maqdisi Al Faqih Asy-Syafi'i, pengajar di Madrasah Ar-Rawahiyyah Damaskus. Ia belajar fikih kepada Ibnu

4. Guru An-Nawawi di Bidang Bahasa

As-Suyuthi berkata: Ibnu Aththar berkata, "Syaikh An-Nawawi juga pernah berguru kepada Syaikh Fakhruddin Al Maliki[207] kitab *Al-Lumma'* karya Ibnu Jinni, Abu Abbas Ahmad bin Salim Al Mishri An-Nahwi[208] kitab *Ishlah Al Manthiq* di bidang bahasa secara kajian, dan sebuah kitab tentang *tashrif.* Ia berkata, "Aku pernah belajar kepadanya, kalau tidak salah kitabnya Sibawaih atau kitab lain."

Syaikh An-Nawawi juga pernah belajar kepada Imam Jamaluddin bin Malik[209] satu kitab di antara karyanya, serta menulis banyak catatan kaki darinya.[210]

Shalah, salah seorang tokoh sahabatnya, dan orang yang paling memahami madzhab. Ia menyimak hadits dari Az-Zubaidi dan selainnya. Ia wafat pada tahun 654 H.

Lih. *Syadzarat Adz-Dzahab* (5/265) dan *Al Bidayah Wan-Nihayah* (13/195).

206 Nama ini disebutkan oleh As-Subki dalam *Ath-Thabaqat* (8/308) tanpa menyebutkan tahun wafatnya, dan saya tidak menemukannya pada selain kitab tersebut. Imam An-Nawawi dalam *Tahdzib Al Asma` Wal-Lughat* (1/18) menyebutnya dengan gelar Al Imam Al Mutqin (imam yang akurat ilmunya).

Lih. *Al Minhaj As-Sawi fi Tarjamah Al Imam An-Nawawi* (hal. 39) dan *Tuhfah Ath-Thalibin fi Tarjamah Al Imam An-Nawawi* (hal. 31).

207 Ia adalah Abu Umar Utsman bin Muhammad bin Utsman At-Tauzari (sebuah kota di Tunis) Al Fakhr Al Maliki Al Hafizh. Ia lahir pada tahun 60 H. Ia menyimak hadits dari Ibnu Al Jumaizi dan selainnya dan mampu membaca dengan *qira'ah sab'ah.* Ia wafat di Makkah pada tahun 713 H. Lih. *Syadzarat Adz-Dzahab* (6/32).

208 Ia adalah Abu Abbas Jamaluddin Ahmad bin Salim Al Mishri An-Nahwi, tinggal di Damaskus, seorang yang fakir dan zuhud. Ia ahli di bidang bahasa Arab. Ia bekerja di Nashiriyyah dan di Maqshurah Al Hanafiyyah Timur yang terletak di Masjid Damaskus. Ia wafat pada tanggal 12 Syawal tahun 664 H. dan dimakamkan di pemakaman Bab Shaghir. Lih. *Syadzarat Adz-Dzahab* (5/314).

209 Ia adalah Ibnu Malik Abu Abdullah Muhammad bin Abdullah bin Malik Ath-Tha`i Al Jayyani Hujjatul Arab. Ia tinggal di Damaskus dan seorang imam di bidang *qira`ah.* Ia wafat pada tahun 672 H. di Damaskus.

Lih. *Syadzarat Adz-Dzahab* (5/339).

210 Lih. *Al Minhaj As-Sawi fi Tarjamah Al Imam An-Nawawi* (hal. 38).

Cabang Keempat: Penyimakan An-Nawawi

As-Suyuthi berkata, "Di antara kitab-kitab yang pernah disimak An-Nawawi adalah *Al Kutub As-Sittah (Kitab Enam),*[211] *Al Muwaththa', Musnad Asy-Syafi'i, Musnad Ahmad, Musnad Ad-Darimi, Musnad Abu Awanah, Musnad Abu Ya'la, Sunan Ad-Daruquthni, Sunan Al Baihaqi, Syarh As-Sunnah* karya Al Baghawi dan tafsirnya, *Al Ansab* karya Az-Zubairi, *Al Khuthab An-Nabatiyyah, Risalah Al Qusyairi, 'Amal Al Yaum Wal-Lailah* karya Ibnu As-Sunni, *Adab As-Sami' War-Rawi* karya Al Khathib, dan lain-lain."[212]

Cabang Kelima: Kesibukan An-Nawawi dalam Mengajar

Imam An-Nawawi sudah mulai mengajar sejak ia keluar dari Madrasah Ar-Rawahiyyah, Damaskus, tempat ia belajar, karena ia ditunjuk oleh Syaikh Kamaluddin Abu Ibrahim Ishaq bin Ahmad bin Utsman Al Maghribi sebagai pengulang pelajaran dalam halaqahnya kepada sebagian besar jamaah.[213] Setelah Syaikhnya Kamaluddin ini wafat dan jabatan pengajar di madrasah tersebut berpindah kepada Abu Syamah,[214] ia pun menggantikan

---

[211] Kitab Enam dimaksud adalah *Shahih Al Bukhari, Shahih Muslim, Al Jami'* karya At-Tirmidzi, *Sunan Abi Daud, Sunan An-Nasa'i,* dan *Sunan Ibnu Majah.*

[212] Lih. *Al Minhaj As-Sawi* (hal. 42).

[213] Lih. *Al Minhaj As-Sawi* (32-33) dan *Tuhfah Ath-Thalibin fi Tarjamah Al Imam An-Nawawi* (hal. 25).

[214] Lih. *Al Minhaj As-Sawi* (hal. 48).

Ia adalah Imam Allamah Abdurrahman bin Ismail bin Ibrahim bin Utsman Al Maqdisi Ad-Dimasyqi. Ia lahir pada tahun 599 H. Ia banyak menyimak kitab dan pernah belajar kepada Ibnu Abdissalam dan Ibnu Shalah. Ia menguasai banyak bidang ilmu, banyak membaca kitab, dan juga pakar di bidang fikih. Ia mengisi waktunya dengan mengajar dan memberi fatwa. Ia juga pandai dalam bahasa Arab. Ia wafat pada tahun 665 H.

Syamsuddin bin Khalkan dalam mengajar di Madrasah Ar-Rukniyyah Al Jawwaniyyah Asy-Syafi'iyyah, kemudian ia menggantikannya juga sebagai pengajar di Madrasah Al Iqbaliyyah hingga akhir tahun 669 H.[215]

Jabatan Syaikh Darul Hadits Al Asyrafiyyah An-Niraniyyah

Adapun jabatan sebagai pemimpin Darul Hadits dijalankannya secara berdiri sendiri menyusul wafatnya Abu Syamah. As-Suyuthi berkata: Adz-Dzahabi berkata, "Syaikh An-Nawawi menjabat sebagai Syaikh Darul Hadits Al Asyrafiyyah secara berdiri sendiri menyusul wafatnya Abu Syamah pada tahun 665 H. padahal di kota tersebut ada orang yang lebih tua umurnya dan lebih tinggi sanadnya daripada dia. Selama menjabat sebagai syaikh ini, ia tidak pernah mengambil gajinya sedikit pun hingga ia wafat."[216]

Cabang Keenam: Murid-Murid An-Nawawi[217]

Ada banyak ulama yang pernah berguru kepada Imam An-Nawawi. Di antara mereka yang paling masyhur adalah Syaikh Alauddin bin Aththar[218] yang banyak menceritakan dari Imam, dan

---

Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah* karya As-Subki (8/165) dan *Syadzarat Adz-Dzahab* (5/318).

[215] Lih. *Ad-Daris fi Tarikh Al Madaris* (hal. 119-120) karya Abdul Qadir Muhammad An-Nu'aimi Ad-Dimasyqi (wafat tahun 978 H.).

[216] Lih. *Al Minhaj As-Sawi* (hal. 48).

[217] Lih. *Al Minhaj As-Sawi* (hal. 52).

[218] Dia adalah Al Hafizh Az-Zahid Alauddin Ali bin Ibrahim bin Daud bin Sulaiman Abu Hasan bin Aththar Asy-Syafi'i. Ia menyimak berbagai kitab di Haramain, Nablus dan Kairo dari sejumlah syaikh yang jumlahnya lebih dari dua ratus. Ia menjadi sahabat An-Nawawi selama sekitar enam tahun dan digelari sebagai *Mukhtashar* An-Nawawi. Ia

kami pun banyak menyampaikan cerita darinya tentang biografi Imam An-Nawawi. Ia menjadi pengikut Imam selama sekitar 6 tahun hingga ia disebut sebagai Mukhtashar An-Nawawi (An-Nawawi Kecil). Ulama lain adalah Al Hafizh Jamaluddin Al Mizzi,[219] pengarang kitab *Tahdzib Al Kamal* setebal 250 jilid.

Ada pula Syaikh Syamsuddin bin Naqib,[220] Allamah Syamsuddin bin Ja'wan[221], Syaikh Syamsuddin Al Qammah[222],

---

menduduki jabatan Syaikh An-Nuriyyah sebagaimana yang dikatakan oleh Ibnu Katsir selama 30 tahun. Ia mengalami kelumpuhan pada tahun 701 H. Dalam keadaan seperti itu ia diusung di atas tandu berkeliling ke majelis-majelis ilmu untuk menyampaikan pelajaran.

Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah Al Kubra* (10/130) dan *Syadzarat Adz-Dzahab* (6/63).

[219] Ia adalah Al Hafizh Al Kabir Jamaluddin Abu Hajjaj Yusuf bin Az-Zaki bin Abdurrahman Yusuf Al Mizzi Asy-Syafi'i atau yang masyhur dengan panggilan Ibnu Az-Zaki. Ia adalah syaikhnya para muhaddits dan pegangan para penghapal Hadits. Ia lahir di luar kota Aleppo pada tahun 654 H., tumbuh dewasa di Mizzah, menghapal Al Qur`an, membaca sedikit kitab fikih madzhab Asy-Syafi'i, ahli di bidang bahasa dan *tashrif*, kemudian ia memulai mencari hadits pada usia 20 tahun.

Adz-Dzahabi berkata, "Dialah pemuncak dalam pengetahuan tentang para perawi serta biografi dan tingkatan mereka. Ia menjabat sebagai syaikh di beberapa tempat. Di antaranya adalah Ad-Dar Al Asyrafiyyah selama 23 tahun."

Ibnu Taimiyyah berkata, "Sejak madrasah tersebut dibangun hingga sekarang, tidak ada yang menduduki posisi syaikhnya seseorang yang lebih berhak lantaran syarat pewakafnya. Pewakafnya mengatakan bahwa jika ada orang yang ahli riwayat dan orang yang ahli *dirayah (pemahaman tentang nash),* maka dahulukan orang yang ahli riwayat. Ia adalah seorang yang tepercaya, hujjah, dan banyak ilmunya."

Ia wafat pada tanggal 12 Shafar tahun 742 H.

Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah Al Kubra* (10/395-430), *Syadzarat Adz-Dzahab* (6/136) dan *Tadzkhirah Al Huffazh* (4/1498).

[220] Ia adalah Muhammad bin Abu Bakar bin Ibrahim Al Qadhi dan bergelar Syamsuddin bin Naqib Ad-Dimasyqi. Ia pernah menjabat sebagai qadhi di beberapa tempat di Syam. Ia wafat pada hari Jum'at tanggal 12 Dzulqa'dah tahun 745 H.

Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah* karya As-Subki (10/308-309) dan *Syadzarat Adz-Dzahab* (5/144).

[221] Ia adalah Imam Al Hafizh Syamsuddin bin Muhammad bin Abbas bin Abu Bakar bin Ja'wan Al Anshari Ad-Dimasyqi Asy-Syafi'i. Ia ahli di bidang Bahasa Arab setelah berguru kepada Ibnu Malik. Kemudian ia menaruh perhatian pada Hadits. Ia wafat pada tahun 682 H.

Lih. *Tadzkhirah Al Huffazh* (4/1491) dan *Syadzarat Adz-Dzahab* (5/381).

Qadhi Al Qudhah Badruddin bin Jamaah[223], Allamah Rasyiduddin Al Hanafi[224], Al Muhaddits Abu Abbas bin Farh Al Isybili[225]. Inilah nama-nama yang disebutkan As-Suyuthi dalam biografi Imam An-Nawawi,[226] tetapi sebenarnya masih banyak lagi yang lainnya.

Cabang Ketujuh: Karya-Karya An-Nawawi

Imam An-Nawawi menulis sejak ia memiliki kapasitas untuk melakukannya, yaitu sejak tahun 660 H. sebagaimana yang dikatakan oleh As-Suyuthi dari Al Asnawi, "Ia menjadikan tulis-menulis sebagai pekerjaannya, dan pekerjaannya sebagai tulis-menulis. Ini merupakan tujuan yang baik. Seandainya bukan

---

222 Ia adalah Abu Abdullah bin Ahmad bin Haidarah bin Ali bin Uqail Al Mishri Syamsuddin Al Qammah Al Faqih Asy-Syafi'i. Ia wafat pada tahun 741 H.

Lih. *Dzail Tadzkhirah Al Huffazh* (111) dan *Ad-Durar Al Kaminah* (3/391).

223 Ia adalah Muhammad bin Ibrahim bin Sa'dullah bin Jamaah Al Kinani Al Hamawi Asy-Syafi'i. Ia lahir pada tahun 639 H. di Hamah. Ia menyimak hadits dan menekuni berbagai ilmu, kemudian ia menjabat sebagai qadhi di Mesir lalu di Syam. Ia termasuk qadhi terbaik dan disegani di kota Qudus. Ia juga seorang muhaddits, ahli tafsir, ahli fikih. Ia mengalami kebutaan di akhir usianya, tetapi sebelum itu ia telah menghasilkan banyak karya. Ia wafat pada tanggal 21 Jumadil Ulama tahun 733 H. di Mesir dan jenazahnya dimakamkan di Qarafah.

Lih. *Al Bidayah Wan-Nihayah* (14/205) dan *Syadzarat Adz-Dzahab* (6/105).

224 Ia adalah Abu Fida` Ar-Rasyid Ismail bin Utsman Ad-Dimasyqi Al Hanafi. Ia lahir pada tahun 613 H. Ia menyimak hadits dari Az-Zubaidi, As-Sakhawi dan lain-lain. Setelah itu ia memberi fatwa dan mengajar. Ia wafat pada tahun 714 H. di Mesir dan dimakamkan di Qarafah.

Lih. *Al Bidayah Wan-Nihayah* (10/91) dan *Syadzarat Adz-Dzahab* (6/33).

225 Ia adalah Al Hafizh Az-Zahid Abu Abbas Ahmad bin Farh bin Ahmad Al Isybili Asy-Syafi'i, syaikhnya para muhaddits. Ia lahir pada tahun 624 H. Ia menaruh perhatian pada ilmu Hadits dan menyimak riwayat dari Syaikh Abu Abdussalam. Ia memiliki sebuah halaqah pembacaan Hadits dan ilmu-ilmunya. Ada banyak sekali ulama yang dihasilkannya. Ia wafat pada tahun 699 H.

Lih. *Syadzarat Adz-Dzahab* (5/443) dan *Tadzkhirah Al Huffazh* karya Adz-Dzahabi (4/1486).

226 Lih. *Al Minhaj As-Sawi* (hal. 52).

karena itu, tentulah tidak mudah baginya untuk menghasilkan sekian banyak karya tulis."[227]

Karya-karyanya mencapai 500 judul atau lebih. Pendapat lain mengatakan bahwa setiap hari ia menulis dua buah buku tulis atau lebih.[228]

Ibnu Aththar berkata, "Di antaranya adalah kitab *Al Manahij fi Mukhtashar Al Muharrar* karya Ar-Rafi'i. Ia telah mensyarah redaksinya dan menulis banyak catatan kaki, tetapi setelah itu ia menyuruhku untuk mencuci kertas-kertas itu yang tebalnya sekitar seribu lembar kertas dengan tulisan tangannya. Ia juga menyuruhku untuk menunggui proses pencuciannya (agar bersih) di toko kertas dan mengancamku sekiranya aku menentang perintahnya itu. Tidak ada pilihan bagiku selain mematuhi perintahnya. Sampai sekarang masih ada penyesalan dalam hatiku."[229]

Karya-karyanya dapat dibagi menjadi empat kategori,[230] yaitu:

Pertama, karya-karyanya di bidang hadits dan ilmu-ilmu Hadits. Karya-karyanya di bidang hadits dalam bentuk riwayat dan *dirayah* adalah:

1. *Al Arba'in An-Nawawiyyah;*
2. *Khulasah Al Ahkam min Muhimmat As-Sunan wa Qawa'id Al Islam;*
3. *Riyadh Ash-Shalihin;*
4. *At-Talkhish Syarh Al Bukhari;* dan

---

[227] Lih. *Al Minhaj As-Sawi* (hal. 53).
[228] Lih. *Al Manhal Al Adzb Ar-Rawi* (84).
[229] Lih. *Tuhfah Ath-Thalibin fi Tarjamah Al Imam An-Nawawi* (hal. 46).
[230] Lih. *Al Minhaj As-Sawi* (hal. 53-65), dan *Al Imam An-Nawawi wa Atsaruhu fi Al Hadits wa Ulumihi* (hal. 140-144).

5. *Al Minhaj Syarh Shahih Muslim bin Hajjaj.*

Di antara karyanya di bidang ilmu hadits adalah:

6. *Al Irsyadat ila Bayan Al Asma` Al Mubhamat;*
7. *Irsyad Thullab Al Haqa`iq ila Ma'rifah Sunan Khairil Khala`iq;*
8. *At-Taqrib Wat-Taisir fi Ma'rifah Sunan Al Basyir An-Nadzir;*

Kedua, karya-karya An-Nawawi di bidang fikih, yaitu:

1. *Raudhah Ath-Thalibin wa Umdah Al Muftin,* ringkasan kitab *Fath Al Aziz* karya Ar-Rafi'i.
2. *Al Majmu'* yang merupakan syarah terhadap kitab *Al Muhadzdzab* karya Asy-Syirazi. Syaikh An-Nawawi tidak merampungkan beberapa bahasan tentang muamalah, yaitu bahasan tentang jual beli secara keseluruhan, serta sebagian besar dari bab riba pada jilid kesembilan. Kekurangan ini lantas disempurnakan oleh Taqiyyuddin Ali bin Abdul Kafi As-Subki (wt. 756 H.) setelah ia diminta dan melakukan istikharah. Ia lantas menulis mulai dari tempat berhentinya Imam An-Nawawi dalam bab Riba hingga pertengahan bahasan tentang penilaian pailit dalam tiga jilid yang ditempelkan di akhir kitab *Fath Al Aziz* dan *At-Talkhish.*

   Kemudian kekurangan ini disempurnakan oleh Allamah Al Muthi'i (wt. 1406 H.). Ia menulis mulai dari tempat berhentinya Taqiyyuddin As-Subki hingga akhir kitab *Al Muhadzdzab* dalam delapan jilid.
3. *Minhaj Ath-Thalibin* yang merupakan ringkasan dari kitab *Al Muharrar* karya Ar-Rafi'i. Penjelasan tentang

kitab ini akan disampaikan pada topik ketiga dari bahasan ini.

4. *Daqa `iq Al Minhaj.*
5. *Kitab At-Tahqiq.* Kitab ini juga tidak sempat dirampungkan oleh An-Nawawi, melainkan sampai bab Shalat Musafir.
6. *Al Idhah fi Al Manasik.*
7. *Al Ushul Wa Adh-Dhawabith.*

Ketiga, karya-karya An-Nawawi di bidang tarbiyah, yaitu:

1. *Al Adzkar;*
2. *Bustan Al Arifin;*
3. *At-Tibyan fi Adab Hamalah Al Qur `an;*
4. *At-Tarkhish fi Al Qiyam;* dan
5. *Hizb Ad'iyah wa Adzkar.*

Keempat, karya-karyanya di bidang bahasa dan biografi, yaitu:

1. *Tahrir Alfazh At-Tanbih wa Lughah Al Fiqh;*
2. *Tahdzib Al Asma ` wa Al-Lughat;* dan
3. *Muntakhab Thabaqat Asy-Syafi'iyyah.*

Inilah sebagian dari karyanya. Selain itu, ada beberapa kitab manuskrip yang sebagiannya ditemukan, sebagiannya tidak ditemukan, dan sebagian yang lain dinisbatkan kepadanya padahal itu bukan karyanya.

Topik Ketiga: Sekilas tentang Kitab *Minhaj Ath-Thalibin*

Inilah kitab yang dijadikan penulis sebagai rujukan dalam melansir dua pendapat Imam Asy-Syafi'i sebagai pendapat lama dan pendapat baru. Dalam topik ini penulis akan membahas sumber-sumber kitab *Minhaj Ath-Thalibin,* menyebutkan siapa saja yang meringkas kitab *Minhaj Ath-Thalibin,* dan orang yang menisbatkannya kepada An-Nawawi. Penulis juga menyebutkan para ulama yang memuji kitab ini, latar belakang penulisannya, metode An-Nawawi dalam menulis kitab ini, serta menyebutkan para ulama yang menaruh perhatian terhadapnya dalam bentuk hafalan, syarah, *nazham* (syair), pembuatan catatan kaki dan komentar.

1. Sumber-Sumber kitab *Minhaj Ath-Thalibin* dan Orang yang Meringkasnya

Kitab-kitab utama madzhab Asy-Syafi'i di bidang fikih ada empat, yaitu *Al Umm* dan *Al Imla`* yang merupakan karya Imam Asy-Syafi'i sendiri, *Mukhtashar Al Buwaithi* yang merupakan ringkasan Al Buwaithi dari perkataan Asy-Syafi'i, serta *Mukhtashar Al Muzani.* Keempat kitab tersebut lantas diringkas oleh Imam Al Haramain Al Juwaini dalamnya *An-Nihayah.*

Sebagian ulama madzhab Asy-Syafi'i[231] mengatakan bahwa kitab *An-Nihayah* merupakan syarah dari *Mukhtashar Al Muzani* yang merupakan ringkasan dari kitab *Al Umm.* Kemudian datanglah Imam Abu Hamid Al Ghazali yang meringkas kitab *An-*

---

231 Dikutip dari Al Babili dan Ibnu Hajar. Lih. *Al Fawa`id Al Makkiyyah* (hal. 35) karya Sayyid Alawi bin Ahmad As-Saqqaf.

Nihayah menjadi kitab *Al Basith,* lalu meringkas kitab *Al Basith* menjadi kitab *Al Wasith,* lalu meringkasnya lagi menjadi kitab *Al Wajiz,* lalu meringkasnya lagi menjadi kitab *Al Khulashah.*[232] Inilah rumusan madzhab Asy-Syafi'i.

Kemudian datanglah Imam Abu Qasim Ar-Rafi'i dan meringkas kitab *Al Wajiz* menjadi *Al Muharrar.*[233]

Sebagian ulama madzhab Asy-Syafi'i berkomentar bahwa alasan penamaan kitab *Al Muharrar* adalah karena redaksinya yang minim, bukan karena ia merupakan ringkasan dari kitab *Al Wajiz* itu sendiri.

Kemudian Imam An-Nawawi meringkas kitab *Al Muharrar* menjadi kitab *Al Minhaj.* Kemudian Syaikhul Islam Zakariya Al Anshari meringkas kitab *Al Minhaj* menjadi kitab *Al Manhaj.* Setelah itu Al Jauhari meringkas kitab *Al Manhaj* menjadi kitab *An-Nahju.*[234]

2. Penisbatan kitab Minhaj Ath-Thalibin kepada An-Nawawi

Kitab ini dinisbatkan kepada An-Nawawi oleh sebagian besar orang yang menulis biografinya. Di antara mereka adalah muridnya sendiri, yaitu Ibnu Aththar,[235] serta para ulama lain seperti Adz-Dzahabi, Ibnu Katsir,[236] dan Ibnu Imad Al Hanbali.[237]

---

[232] *Ibid.*
[233] *Ibid.*
[234] *Ibid.*
[235] Lih. *Tuhfah Ath-Thalibin fi Tarjamah Al Imam An-Nawawi* (hal. 45).
[236] Lih. *Al Bidayah Wan-Nihayah* (13/356).
[237] Lih. *Syadzarat Adz-Dzahab* (5/356).

Surat berkata, "Kitab *Al Minhaj* merupakan ringkasan dari kitab *Al Muharrar,* terdiri dari satu jilid kecil, yaitu sekitar tiga buku tulis. Aku pernah melihat kitab tersebut dengan tulisan tangan An-Nawawi bahwa ia merampungkannya pada tanggal 19 Ramadhan tahun 669 H. Saat ini kitab tersebut menjadi pegangan para penuntut ilmu, pengajar dan mufti."[238]

3. Pujian Ulama terhadap Kitab *Minhaj Ath-Thalibin*

Para ulama memuji kitab *Minhaj Ath-Thalibin* dalam bentuk syair dan prosa lantaran keringkasannya dan kelugasan bahasanya. Jarang sekali sebuah kitab mendapat pujian seperti ini.

As-Suyuthi berkata, "Kitab ini pernah dikaji di masa hidup An-Nawawi oleh Allamah Rasyiduddin Al Fariqi,[239] seorang syaikh di bidang sastra, lalu ia memujinya dengan beberapa bait syair sebagai berikut:

"Ia hidup dengan mulia

Diringkasnya dari Al Basith sarat manfaat

Keutamaannya berhiaskan ketakwaan

Tampaklah ia dengan kelembutan yang menyeluruh

Mendirikan panji-panji ilmu dengan tegak

---

[238] Lih. *Al Minhaj As-Sawi* (hal. 57).

[239] Ia adalah Umar bin Ismail bin Mas'ud bin Sa'd bin Abu Kata'ib Rasyiduddin Abu Hafsh Ar-Rab'i Al Fariqi Asy-Syafi'i. Ia lahir pada tahun 598 H. Ia ahli di bidang sastra, tafsir dan Ushul. Ia menghasilkan sebuah kumpulan prosa. Di antara karyanya adalah *Al Muqaddimah Al Kubra* dan *Al Muqaddimah Ash-Shughra* di bidang Nahwu. Ia meninggal pada tahun 678 H. di rumahnya di Azh-Zhahiriyyah, Mesir, dengan cara dicekik lalu emasnya di ambil Orang yang mencekiknya. Setelah itu orang yang mencekiknya dihukum gantung di Gerbang Azh-Zhahiriyyah.

Lih. *Wafayat Al A'yan* karya Muhammad bin Syakir.

Dengan ucapan, sembari mengangkat nama Ar-Rafi'i

Seolah Ibnu Shalah hadir di sini

Seolah Asy-Syafi'i tak jauh dari sini."[240]

Al Hafizh As-Sakhawi menceritakan dari murid An-Nawawi yang bernama Ala` Al Maqdisi[241] sebuah syair sebagai berikut:

"Tiada ulama mengarang semisal Al Minhaj

Diikutinya jalan pendahulu

Peraslah tenagamu untuk memperolehnya, niscaya aman

Dengan kebenaran dalam perinciannya dari kegaduhan."[242]

Diceritakan dari As-Suyuthi tentang syair yang ditulis seorang ulama sebagai berikut:

"Syaikh Muhyiddin adalah porosnya

Mentari ilmu terbit dari menaranya

Tiada seorang pun meniti kemuliaan tinggi

Selain pemuda yang mengikuti jalannya[243]

As-Suyuthi juga penulis syair tentang kitab ini,

Manusia punya banyak jalan dan petunjuk

---

[240] Silakan baca bait-bait syair ini dalam *Al Minhaj As-Sawi* (hal. 58-59). Ia juga dicantumkan As-Sakhawi dalam *Al Manhal* (Hal. 65).

[241] Ia adalah Abu Hasan Ali bin Ayyub bin Manshur bin Zubaid Alauddin Al Maqdisi atau yang bergelar Aliyyan. Ia lahir pada tahun 666 H. Ia menyimak kitab-kitab dari Fakhr bin Al Bukhari, Abdurrahman bin Zain, dan lain-lain. Ia mengajar di Madrasah Ash-Shalahiyyah di Kota Qudus. Ia berakidah salafi. Ia wafat pada tahun 748 H.

Lih. *Ad-Durar Al Kaminah* (3/30).

[242] Lih. *Al Manhal Al Adzb Ar-Rawi* (hal. 66). Syair ini dicantumkan As-Suyuthi dalam *Al Minhaj As-Sawi* (hal. 59) dengan menisbatkannya kepada Syaikh Taqiyyuddin As-Subki.

[243] Lih. *Al Minhaj As-Sawi* (hal. 59).

Antara pagi yang terang dan malam yang gulita

Jika ingin menempuh jalan Al Mushthafa

Dengan sebenarnya, jangan menjauh dari Al Minhaj."[244]

4. Latar Belakang Penulisan Kitab *Al Minhaj* dan Metode Penulisannya

An-Nawawi dalam kata pengantar kitab *Al Minhaj* berkata, "Para sahabat kami telah banyak menghasilkan berbagai kitab fikih dalam bentuk yang terpaparkan dan ringkasan. Kitab *Al Muharrar* karya Imam Abu Qasim Ar-Rafi'i pun telah diringkas dengan baik. Kitab tersebut banyak sekali mengandung manfaat, menjadi pegangan dalam meneliti madzhab, dan menjadi acuan bagi mufti dan orang-orang yang memiliki perhatian lainnya. Pengarangnya berkomitmen untuk meredaksikan pendapat-pendapat yang dinilai *shahih* oleh mayoritas sahabat, dan ia pun berhasil memenuhi komitmennya itu. Kitab tersebut menjadi salah satu kajian yang paling penting, tetapi ukurannya sangat besar sehingga sulit untuk dihafal oleh kebanyakan ulama zaman sekarang kecuali sebagian dari mereka yang memiliki perhatian besar. Karena itu saya memutuskan untuk meringkasnya menjadi setengah dari ukurannya semula agar mudah dihafal. Selain itu saya menambahkan keterangan-keterangan baru yang penting ke dalamnya, *insya Allah*."

Mengenai metodenya, Syaikh An-Nawawi berkata, "Di antaranya adalah menegaskan batasan-batasan dalam sebagian masalah yang sebenarnya telah dihapus dari naskah asli. Selain itu ada beberapa kasus ringan yang disebutkan Imam Abu Qasim

---

244 *Ibid.*

dalam *Al Muharrar* secara berbeda dari yang ada dalam madzhab sebagaimana yang akan Anda lihat nanti, *insya Allah.*"

"Di antaranya adalah mengganti kata-kata yang asing dan samar serta tidak tepat dengan kata-kata yang lebih jelas, lebih ringkas, dan dengan ungkapan-ungkapan yang terang."

"Di antaranya adalah menjelaskan dua pendapat, dua pendapat turunan, dua riwayat pendapat, redaksi, dan tingkatan-tingkatan perbedaan pendapat dalam semua kasus. Ketika saya menyebut kata *azhhar* (paling jelas) atau *masyhur*, maka maksudnya adalah di antara dua pendapat atau lebih. Jika perbedaan pendapatnya kuat, maka saya menyebut *azhhar*. Jika tidak, maka saya menyebut *masyhur*. Ketika saya menyebut *ashah* (paling *shahih*) atau *shahih* saja, maka itu terjadi di antara dua turunan pendapat atau lebih. Jika perbedaan pendapatnya kuat, maka saya menyebut *ashah*. Jika tidak, maka saya menyebut *shahih*. Manakala saya menyebut kata *madzhab*, maka itu terjadi di antara dua riwayat pendapat atau lebih. Manakala saya menyebut *nash*, maka yang dimaksud adalah redaksi Asy-Syafi'i. Selain itu, ada pula turunan pendapat yang lemah atau pendapat yang disimpulkan. Manakala saya menyebut pendapat *jadid* (baru), maka itu berarti pendapat *qadim* (lama) berbeda darinya. Manakala saya menyebut kata pendapat lama, maka itu berarti pendapat yang baru berbeda darinya. Manakala saya menyebut "menurut sebuah pendapat demikian", maka maksudnya adalah satu turunan pendapat yang lemah, sedangkan turunan pendapat yang *shahih* atau paling *shahih* berbeda darinya. Manakala saya menyebut "dan dalam sebuah pendapat adalah demikian", maka itu berarti pendapat yang unggul adalah pendapat yang berbeda darinya."

"Selain itu ada masalah-masalah penting yang saya tambahkan ke dalamnya. Tidak semestinya kitab ini tidak mencantumkan masalah-masalah tersebut."

"Jika ada tambahan satu kata dan semisalnya yang saya temukan di luar dari apa yang ada dalam *Al Muharrar,* lalu saya berpegang pada tambahan kata tersebut, maka itu berarti kata tersebut harus dipakai. Demikian pula dengan dzikir-dzikir yang saya temukan berbeda dari keterangan dalam *Al Muharrar* dan kitab-kitab Fiqih lainnya lalu saya berpegang padanya, maka itu berarti saya telah menelitinya dari kitab-kitab Hadits yang dijadikan pegangan."

"Terkadang saya mendahulukan beberapa masalah dari pasal untuk menjaga kesesuaian dan untuk meringkas. Ada kalanya saya mendahulukan sebuah pasal karena sesuai dengan konteksnya. Saya berharap jika ringkasan ini telah rampung maka ia memiliki fungsi syarah atas kitab *Al Muharrar,* karena saya tidak menghilangkan satu hukum pun darinya sama sekali, dan tidak pula perbedaan pendapat meskipun lemah. Sedangkan di luar itu saya menambahkan berbagai penjelasan penting. Saya pun telah mulai menghimpun satu jilid kecil dalam bentuk syarah terhadap masalah-masalah pelik dalam karya ringkasan ini. Tujuan saya adalah untuk menegaskan hikmah dalam perubahan dari gaya bahasa kitab *Al Muharrar,* dan dalam menambahkan batasan, atau huruf, atau syarat bagi suatu masalah, atau hal-hal semacam itu, serta berbagai penjelasan krusial yang harus ditambahkan ke dalamnya."[245]

---

[245] Silakan baca mukadimah kitab *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 7-8) dan *Mughni Al Muhtaj* (1/100-110).

5. Ulama yang Menaruh Perhatian pada Kitab *Al Minhaj* dalam Bentuk Hafalan, Syarah dan Syair

Para ulama dan fuqaha berlomba-lomba dalam berkhidmat kepada kitab ini dalam bentuk hafalan, syarah, penggubahannya menjadi syair, penulisan catatan kaki, komentar, koreksi, dan penyuntingan. Ada banyak sekali ulama yang menghafalnya di luar kepala sejak kemunculan kitab ini hingga mereka diberi panggilan *Al Minhaji.* As-Sakhawi berkata, "Di antara bukti kemuliaan kitab ini dan pengarangnya adalah munculnya kelompok ulama yang menghafalnya. Mereka ini disebut *Al Minhaji.*" Ia menambahkan, "Ini merupakan keistimewaan yang tidak saya temukan saat ini pada selain kitab ini."[246]

Mengenai perhatian dalam bentuk syarah, ada lebih dari 80 ulama yang mengarang kitab seputar *Al Minhaj,* 40 lebih syarah lengkap atas kitab *Al Minhaj,* dan 40 lebih dalam bentuk jilid-jilid yang terpisah. Sejauh pengetahuanku, ulama pertama yang mensyarah kitab ini adalah pengarangnya sendiri dalam sebuah kitab kecil yang dinamainya *Daqa`iq Al Minhaj.* Dalam kitab ini ia menjelaskan kata-kata yang digunakan dalam *Al Minhaj,* serta perbedaan antara kata-kata tersebut dengan kata-kata dalam *Al Muharrar.*

An-Nawawi berkata, "Tujuan saya adalah untuk menegaskan hikmah dalam perubahan dari gaya bahasa kitab *Al Muharrar,* dan dalam menambahkan batasan, atau huruf, atau syarat bagi suatu masalah, atau hal-hal semacam itu."[247]

Mengenai hal itu seseorang menggubah syair

---

[246] Lih. *Al Manhal Al Adzb Ar-Rawi* (hal. 77) dan *Al Imam An-Nawawi wa Atsaruhu fi Al Hadits wa Uluhumihi* (hal. 175).

[247] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 8).

"Jika ingin memahami detil kitab Al Minhaj

Segeralah ikuti petunjuk kitab Ad-Daqa`iq

Itu kitab berharga, banyak mengandung masalah pelik

Namun bisa dilahap dalam beberapa detik."[248]

Berikut ini adalah para ulama yang mensyarah kitab *Minhaj Ath-Thalibin,*

- Al Baha` Abu Abbas Ahmad bin Abu Bakar bin Arram Al Aswani Al Iskandari (wt. 720 H.) dengan syarah yang diberinya judul *As-Siraj Al Wahhaj fi Idhah Al Minhaj.*[249]
- Al Burhan Ibrahim bin Taj Abdurrahman bin Ibrahim bin Farkah (wt. 729 H.). Ia hidup sezaman dengan Syaikh[250].
- Majduddin Abu Bakar bin Ismail Az-Zankaluni (wt. 740 H.). Ia mensyarahnya hingga bahasan tentang cerai dalam delapan jilid, tetapi tidak sampai merampungkannya. Kemudian tulisannya ini dilanjutkan oleh anaknya yang bernama Abu Hamid Ahmad, tetapi anaknya ini juga wafat sebelum merampungkannya.[251]
- Nuruddin Farj bin Muhammad Al Ardabili (wt. 749 H.) hingga pertengahan bahasan tentang jual beli setebal

---

248 Dikutip dari kitab *Al Imam An-Nawawi wa Atsaruhu fi Al Hadits wa Uluhumihi* (hal. 153), tetapi penulis tidak menemukan referensi yang memuat syair ini, dan tidak diketahui siapa orang yang menggubahnya.

249 Lih. *Al Manhal Al Adzb Ar-Rawi* (hal. 67) dan *Al Imam An-Nawawi wa Atsaruhu fi Al Hadits wa Uluhumihi* (hal. 177).

250 Lih. *Al Manhal Al Adzb Ar-Rawi* (hal. 67).

251 *Ibid.* (hal. 68).

enam jilid. Kitab ini sekarang ada di Madrasah Al Mahmudiyyah[252].

- Taqiyyuddin Ali bin Abdul Kafi As-Subki (wt. 756 H.) dan dinamainya *Al Ibtihaj*. Ia menulis hingga bahasan tentang cerai dan tidak rampung. Kemudian usahanya ini dilanjutkan oleh anaknya. Anaknya berusaha menyempurnakannya, tetapi ia hanya menulis sepenggal saja, tidak sampai merampungkannya juga.[253]
- Taqiyyuddin memiliki syarah lain, namanya adalah *Al Abir Al Mudzhib fi Tahrir Al Muhadzdzab*.[254]
- Jamaluddin Muhammad bin Ahmad Asy-Syarisyi (wt. 769 H.),[255] tetapi syarahnya ini tidak dikenal.[256]
- Jamaluddin Abdurrahim bin Hasan bin Ali Al Isnawi (wt. 772 H.) dalamnya *Al Furuq*. Syarahnya ini baru mencapai bahasan tentang *musaqah*, kemudian dilanjutkan oleh Al Badr Az-Zarkasyi dalam tersendiri yang dinamainya *Ad-Dibaj fi Syarh Al Minhaj*.[257]
- Imaduddin Ismail bin Khalifah Al Husbani (wt. 778) setebal 20 jilid, tetapi kitabnya ini tidak masyhur.[258]
- Ahmad bin Hamdan bin Abdul Wahid Al Adzra'i (wt. 783) dalam dua kitab, yaitu *Qut Al Muhtaj* setebal 10 jilid, dan *Ghaniyyah Al Muhtaj*. Kitab terakhir ini konon

---

252 *Ibid.*, dan *Al Ibtihaj fi Bayan Ishthilah Al Minhaj* (hal. 10).

253 Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah* karya As-Subki (10/139), *Al Manhal Al Adzb Ar-Rawi* (hal. 68) dan *Al Ibtihaj* (hal. 10).

254 Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah* karya As-Subki (10/139), dan *Al Manhal Al Adzb Ar-Rawi* (hal. 68).

255 Lih. *Al Manhal Al Adzb Ar-Rawi* (hal. 70).

256 Lih. *Al Manhal Al Adzb Ar-Rawi* (hal. 69).

257 *Ibid.* (hal. 69-70).

258 *Ibid.* (hal. 70).

tebalnya mendekati kitab yang pertama, tetapi keduanya berbeda sama sekali.[259]

- Abu Rauh Syarafuddin Isa bin Utsman Al Ghazzi (wt. 799 H.) dengan tiga syarah. Yang besar setebal 10 jilid, yang sedang, dan yang kecil setebal 2 jilid. Ini merupakan ringkasan dari perkataan Al Adzra'i dengan ditambah dari banyak kutipan dari kitab *Al Anwar.*[260]
- Sirajuddin Umar bin Ali bin Mulaqqin (wt. 804 H.) dalam sebuah kitab besar yang dinamainya *Jami' Al Jawami',* kitab sedang yang dinamainya *Al Umdah,* dan kitab ringkas yang dinamainya *Al Ajalah.* Ia juga memiliki kitab *Nihayah Al Muhtaj li Taujih Al Minhaj.*[261]
- Abu Abbas Ahmad bin Imad Al Aqfahsi atau yang lebih masyhur dengan nama Ibnu Imad (wt. 808 H.) dengan dua syarah. Yang pertama adalah *Al Bahr Al Ujaj fi Syarh Al Minhaj.* Syarahnya dalam ini sampai ke bahasan tentang shalat Jum'at setebal 3 jilid. Sedangkan yang kedua bernama *At-Taudhih* setebal 2 jilid.[262]
- Kamaluddin Muhammad bin Musa Ad-Damiri (wt. 808 H.) dengan judul *An-Najm Al Wahhaj* setebal 4 jilid. Kitab ini merupakan ringkasan dari syarah karya As-Subki, Al Isnawi dan lain-lain.[263]
- Syaikh Syamsuddin Muhammad bin Muhammad bin Khidhir Az-Zabidi Al Aizari (wt. 808 H.) dengan dua syarah. Yang pertama adalah *Kanz Al Muhtaj ila Idhah*

---

[259] *Ibid.* (hal. 81) dan *Al Ibtihaj* (hal. 10).

[260] *Ibid.* (hal. 71).

[261] *Ibid.* (hal. 71) dan *Al Ibtihaj* (hal. 10).

[262] *Ibid.* (hal. 72) dan *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (hal. 18).

[263] Lih. *Al Manhal Al Adzb Ar-Rawi* (hal. 72), *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (hal. 18), dan *Al Ibtihaj* (hal. 11).

Al Minhaj, dan yang kedua adalah *Siraj Al Wahhaj fi Hill Al Minhaj.*[264]

- Jamal Abdullah bin Muhammad bin Thaiman Ath-Thaimani (wt. 815 H.), dan merupakan ringkasan dari syarah karya Syaraf Al Ghazzi.[265]
- Izuddin Muhammad bin Abu Bakar bin Jamaah (wt. 819 H.) dalam ukuran yang lebih besar daripada syarah *Al Manhaj Al Wahhaj fi Syarh Al Minhaj, Wasa`il Al Ibtihaj fi Syarh Al Minhaj,* dan dari catatan kaki *Al Qashd Al Wayyaj fi Hawasyi Al Minhaj.*[266]
- Burhanuddin Abu Ishaq Ibrahim bin Muhammad bin Isa bin Khathib Adzra` (wt. 825 H.). Kitab ini setebal beberapa jilid, dan kebanyakannya diambil dari karya Ar-Rafi'i. Kitab syarah ini memuat penjelasan-penjelasan yang langka.[267]
- Abu Bakar bin Muhammad bin Abdul Mukmin Al Hushani (wt. 829 H.) dalam sepuluh jilid.[268]
- Abu Bakar bin Ahmad bin Muhammad bin Umar Al Asadi atau yang dikenal dengan nama Ibnu Qadhi Syuhbah (wt. 851 H.). Syarah ini baru sampai pada bahasan tentang *khulu'.* Lama sesudah itu karya ini dilanjutkan oleh anaknya yang bernama Badr dalam dua syarah.[269]
- Abu Fath Muhammad bin Abu Bakar Al Maraghi Al Madani (wt. 859 H.) dengan judul *Al Masyru' Ar-Rawiy*

---

264 Lih. *Al Manhal Al Adzb Ar-Rawi* (hal. 73).
265 *Ibid.* (hal. 74).
266 *Ibid.*
267 *Ibid.* (hal. 75).
268 *Ibid.* (hal. 71).
269 *Ibid.* (hal. 75) dan *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (hal. 18).

fi Syarah Minhaj An-Nawawi setebal tiga atau empat jilid.[270]

- Jalaluddin Muhammad bin Ahmad Al Mahalli (wt. 864 H.) dengan judul *Kanz Ar-Raghibin Syarh Minhaj Ath-Thalibin* setebal dua jilid.[271]
- Syaikh Muhammad bin Utsman bin Ali bin Fakhruddin Al Abbar Al Maridini (wt. 871 H.) dan dinamainya *Al Bahr Al Mawwaj* setebal 14 jilid.[272]
- Badruddin Abu Fadhl Muhammad bin Abu Bakar atau yang dikenal dengan nama Ibnu Syuhbah Al Asadi (wt. 874 H.). Kitab ini dinamainya *Bidayah Al Muhtaj fi Syarh Al Minhaj.*[273]
- Abu Fadhl Muhammad bin Abdullah bin Al Qadhi Ajlun (wt. 876 H.) dengan dua syarah. Yang pertama panjang, namanya *Mughni Ar-Raghibin fi Syarh Minhaj Ath-Thalibin.* Sedangkan yang kedua sedang, namanya *Hadi Ar-Raghibin.*[274]
- Taqiyyuddin Abu Bakar bin Muhammad Al Hishni (wt. 829 H.) setebal 10 jilid.[275]
- Jalaluddin Muhammad bin Umar An-Nashibi (wt. 921 H.) dan dinamainya *Al Ibhaj* atau *Al Ibtihaj Syarh Al Minhaj* setebal 4 jilid.[276]

---

[270] *Ibid.*

[271] *Ibid.* (hal. 76) dan *Al Ibtihaj* (hal. 10).

[272] Lih. *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (hal. 18) dan *Al Imam An-Nawawi wa Atsaruhu fi Al Hadits wa Uluhumihi* (hal. 182).

[273] Lih. *Al Manhal Al Adzb Ar-Rawi* (hal. 18) dan *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (hal. 182).

[274] Lih. *Al Manhal Al Adzb Ar-Rawi* (hal. 75) dan *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (hal. 18).

[275] Lih. *Al Manhal Al Adzb Ar-Rawi* (hal. 71) dan *Al Ibtihaj* (61).

[276] Lih. *Syadzarat Adz-Dzahab* (8/57) dan *Al Imam An-Nawawi wa Atsaruhu fi Al Hadits wa Uluhumihi* (hal. 183).

- Syaikhul Islam Zakariya bin Muhammad bin Ahmad Al Anshari (wt. 926 H.).[277]
- Abu Fadhl Ahmad bin Ali bin Hajar Al Haitsami Al Makki (wt. 974 H.), dan dinamainya *Tuhfah Al Muhtaj* setebal empat jilid.[278]
- Syamsuddin Muhammad bin Ahmad Al Khathib Asy-Syarbini (wt. 977 H.) dan dinamainya *Mughni Al Muhtaj ila Ma'rifah Ma'ani Alfazh Al Minhaj,* setebal empat jilid.[279]
- Syamsuddin Allamah Muhammad bin Ahmad bin Hamzah Ar-Ramli (wt. 1004 H.) setebal empat jilid, dan dinamainya *Nihayah Al Muhtaj ila Syarh Al Minhaj.*[280]

  Ketiga syarah terakhir ini serta syarah yang ditulis oleh Jalaluddin Al Mahalli yang telah disebutkan di atas merupakan kitab-kitab yang menjadi rujukan para ulama madzhab Asy-Syafi'i generasi akhir.[281]
- Syaikh Ibrahim bin Muhammad Al Ma'muni Al Makki.[282]
- Al Badr As-Sari Al Akmal As-Sayyid Muhammad bin Ahmad bin Abdul Bari Al Ahdal (wt. 1298 H.) dan dinamainya *I'anah Al Muhtaj ila Syarh Al Minhaj.* Ia

---

[277] Lih. *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (hal. 19) dan *Al Ibtihaj* (hal. 11).

[278] Lih. *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (hal. 18) dan *Al Ibtihaj* (hal. 11).

[279] Lih. *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (hal. 19) dan *Al Ibtihaj* (hal. 11).

[280] Lih. *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (hal. 18-19) dan *Al Ibtihaj* (hal. 11), dan *Al A'lam* karya Az-Zarkasyi (6/235).

[281] Lih. *Al Ibtihaj* (hal. 11) dan *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (hal. 20).

[282] Lih. *Al Ibtihaj* (hal. 11), dan *Al Imam An-Nawawi wa Atsaruhu fi Al Hadits wa Uluhumihi* (hal. 184).

mensyarahnya hanya sampai bahasan tentang cerai karena ia keburu wafat sebelum merampungkannya.[283]

- Syihabuddin Ahmad bin Abdullah bin Badr bin Mufarraj Al Azzi. Ia mensyarahnya dalam tiga jilid,[284] dan kemudian disyarah lagi oleh Syaikh Baha'uddin bin Qadhi Ad-Dimasyqi.[285]
- Abu Barakat Muhammad bin Muhammad bin Radhiyuddin Al Ghazzi, dinamainya *Ibtihaj Al Muhtaj*.[286]
- Yahya bin Ahmad Al Mishri[287].
- Syaikh Allamah Abdullah Al Kauhaji Al Farisi, dinamainya *Zad Al Muhtaj*, setebal 4 jilid dan dicetak oleh Syaikh Abdullah Al Anshari di Qathar.

Selain itu ada beberapa ulama yang mensyarah kitab *Al Minhaj* dalam beberapa jilid yang terpisah. Di antaranya adalah:

- Kamal Abu Al Ma'ali Muhammad bin Ali bin Abdul Wahid bin Az-Zamlakani (wt. 727 H.).[288]
- Syaraf Al Munawi (wt. 757 H.).[289]
- Burhanuddin Ibrahim bin Abdurrahim bin Badr bin Jama'ah (wt. 790 H.)[290] setebal satu jilid.

---

283 Lih. *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (hal. 19) dan *Al Imam An-Nawawi wa Atsaruhu fi Al Hadits wa Uluhumihi* (hal. 184).

284 Lih. *Al Manhal Al Adzb Ar-Rawi* (hal. 74).

285 Lih. *Kasyf Azh-Zhunun* (2/1876).

286 Lih. *Al Ibtihaj* (hal. 11) dan *Al Imam An-Nawawi wa Atsaruhu fi Al Hadits wa Uluhumihi* (hal. 184).

287 Dikutip dari kitab *Kasyf Azh-Zhunun an Asamiy Al Kutub wal Funun* (2/1875) karya Mushthafa bin Abdullah atau yang dikenal dengan nama Haji Khalifah atau Katib Al Halabi.

288 Lih. *Al Manhal Al Adzb Ar-Rawi* (hal. 67) dan *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah Al Kubra* karya As-Subki (9/191).

289 *Ibid.* (hal. 72).

290 *Ibid.* (hal. 71).

- Abu Hafsh bin Ruslan Al Balqini (wt. 805 H.) dengan mengambil seperempat saja. Dalam syarahnya ini ia membahas secara panjang lebar masalah *nafs (jiwa)* setebal 5 jilid. Selain itu ia juga menulis beberapa bagian dari kitab *Minhaj Ath-Thalibin.* Di antaranya adalah bahasan tentang nikah.[291]
- Jamal Yusuf bin Hasan bin Muhammad Al Hammudi, khathib Masjid Al Mashuriyyah (wt. 809 H.). Ia mensyarah bahasan tentang Faraidh setebal satu jilid.
- Izzuddin Muhammad bin Abu Bakar bin Jamaah (wt. 819 H.). Ia menamainya syarahnya ini *Wasa'il Al Ibtihaj fi Syarh Fara'idh Al Minhaj.*[292]
- Tajuddin Abu Nashr Abdul Wahhab bin Muhammad Al Husaini (wt. 785).[293]
- Syamsuddin Abu Abdullah Muhammad bin Abdurrahman Al Kafarsusi Ad-Dimasyqi (wt. 932 H.). Ia menamai syarah bab Faraidh ini dengan nama *Ighatsah Al-Lahaj.*[294]
- Syaikh Syihabuddin Abu Abbas Ahmad bin Muhammad bin Imad atau yang dikenal dengan Ibnu Bahaim Al Fardhi (wt. 815 H.) mensyarah khutbah kitab *Al Minhaj* dengan syarah yang terperinci.[295]
- Syaikh Muhammad bin Ali bin Ya'qub Al Qayati (wt. 850 H.) mensyarah khutbah kitab hingga bab Tayammum.[296]

---

[291] *Ibid.* (hal. 72).
[292] *Ibid.* (hal. 74) dan *Syadzarat Adz-Dzahab* (7/87).
[293] Lih. *Kasyf Azh-Zhunun* (2/1875).
[294] Lih. *Mu'jam Al Muallifin* (1/149) dan *Syadzarat Adz-Dzahab* (8/188).
[295] Lih. *Al Manhal Al Adzb Ar-Rawi* (hal. 74).
[296] Lih. *Al Manhal Al Adzb Ar-Rawi* (hal. 75) dan *Syadzarat Adz-Dzahab* (7/268).

- Syaikhul Islam Abu Fadhl Ahmad bin Hajar Al Asqalani (wt. 852 H.). Ia mensyarah bahasan tentang manasik dan beberapa bahasan lainnya.[297]

Adapun di antara ulama yang menaruh perhatian dalam penyaduran kitab menjadi bait-bait syair adalah:

- Abu Abdullah Muhammad bin Muhammad bin Abdul Karim bin Dhawan Al Maushili (wt. 774 H.).[298]
- Nashiruddin Muhammad bin Muhammad bin Yusuf Al Manzili atau yang dikenal dengan nama Ibnu Suwaidan. Ia hanya mensyarah bahasan tentang Faraidh saja.[299]
- Jalaluddin Abu Bakar As-Suyuthi (wt. 911 H.) dengan nama *Al Ibtihad* tetapi tidak sampai rampung.[300]

Adapun para ulama yang menaruh perhatian dari segi hadits, sastra dan istilah adalah:

- Imam Muhammad bin Abdullah bin Bahadir Az-Zarkasyi (wt. 794 H.). Ia mentakhrij hadits-hadits kitab *Minhaj Ath-Thalibin* dalam sebuah kitab yang dinamainya *Al Mu'tabar fi Takhrij Ahadits Al Minhaj.*[301]
- Sirajuddin Umar bin Ali bin Mulaqqin (wt. 804 H.) mentakhrij hadits-haditsnya dalam sebuah kitab yang dinamainya *Tuhfah Al Muhtaj ila Adillah Al Minhaj* setebal dua jilid.[302]

---

[297] *Ibid.* (hal. 75).

[298] *Ibid.* (hal. 76).

[299] *Ibid.* (hal. 77).

[300] Lih. *Mu'jam Al Muallifin* (1/235), karya Umar Ridha Kahalah, dan *Al Ibtihaj* (hal. 11).

[301] Lih. *Mu'jam Al Muallifin* (10/205) dan *Al Imam An-Nawawi wa Atsaruhu fi Al Hadits wa Uluhumihi* (187).

[302] Lih. *Kasyf Azh-Zhunun* (2/1873) dan *Al Imam An-Nawawi wa Atsaruhu fi Al Hadits wa Uluhumihi* (hal. 187).

- Abdul Malik bin Al Manni Al Bari Al Halabi atau yang dikenal dengan nama Ubaid Adh-Dharir dengan judul *Dala`il Al Minhaj min Kitab Rabb Al Alamin wa Sunnah Sayyid Al Mursalin.* Kitab ini juga mengkaji dalil-dalil yang ada dalam *Minhaj Ath-Thalibin.*[303]
- Imam Jalaluddin As-Suyuthi menulis kitab tentang bagian-bagian yang rumit dari *i'rab* kitab *Al Minhaj* dengan nama *Durr At-Taj fi I'rab Musykil Al Minhaj.*[304]
- Allamah Ahmad bin Abu Bakar bin Sumaith Al Alawi Al Hadhrami (wt. 1315 H.) menulis sebuah risalah yang menjelaskan istilah yang digunakan dalam *Al Minhaj* dengan judul *Al Ibtihaj fi Bayan Ishthilah Al Minhaj.*[305]
- Allamah Ahmad Al Maiqari Syamilah Al Ahdar (wt. 1390 H.) menulis sebuah risalah kecil tentang penjelasan rumus kitab *Al Manhaj,* dengan judul *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj ila Ma'rifah Rumuz Al Minhaj.*[306]

Adapun para ulama yang menaruh perhatian pada hikmah dan penyuntingan adalah:

- Al Burhan Ibrahim bin Taj Abdurrahman bin Ibrahim bin Farkah (wt. 729 H.) menulis sebuah kitab kecil dengan judul *Ba'dhu Ghardhi Al Muhtaj.*[307]

---

[303] Lih. *Al A'lam* (4/161) dan *Al Imam An-Nawawi wa Atsaruhu fi Al Hadits wa Uluhumihi* (hal. 187).

[304] Lih. *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (hal. 12) dan *Syadzarat Adz-Dzahab* (6/51).

[305] Lih. *Al Ibtihaj* (hal. 1) dan *Al Imam An-Nawawi wa Atsaruhu fi Al Hadits wa Uluhumihi* (hal. 189).

[306] Lih. *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (hal. 1) dan *Al Imam An-Nawawi wa Atsaruhu fi Al Hadits wa Uluhumihi* (189).

[307] Lih. *Al Manhal Al Adzb Ar-Rawi* (hal. 67).

- Syamsuddin Muhammad bin Muhammad bin Khidhr Al Aizari (wt. 808 H.) menulis sebuah kitab tentang hikmah yang dinamainya *Al Ittijaj ala Al Minhaj*.[308]
- Sirajuddin Abu Hafsh Umar bin Ruslan Al Balqini (wt. 805 H.) menyempurnakan seperempat bagian yang terakhir hingga mencapai seperempat bahasan tentang nikah, tetapi tidak sampai rampung.[309]
- Badr Abu Fadhl bin Abu Bakar Qadhi Syuhbah Al Asadi (wt. 874 H.) menulis koreksi dengan judul *Kifayah Al Muhtaj ila Taujih Al Minhaj*.[310]

Topik Keempat: Silsilah An-Nawawi Dalam Bidang Fikih Kepada Rasulullah *Shallallahu Alaihi Wa Sallam*, Dan Urgensinya

Dalam topik ini kami akan menyebutkan silsilah Imam An-Nawawi dalam bidang fikih sesuai yang dikemukakan oleh muridnya, yaitu Ibnu Aththar dan As-Sakhawi dalam biografi yang keduanya tulis untuk Syaikh An-Nawawi.

As-Sakhawi berkata, "Imam An-Nawawi menyebutkannya dalam *Tahdzib Al Asma` wal-Lughat*. Ia mengatakan bahwa silsilah tersebut termasuk pengetahuan yang penting dan berharga, yang seyogianya diketahui oleh para pelajar fikih dan ahli fikih. Seseorang yang berkecimpung di bidang fikih tidak baik sekiranya ia tidak mengetahuinya karena guru-guru yang mengajarkan ilmu

---

308 Lih. *Al Manhal Al Adzb Ar-Rawi* (hal. 73).

309 Lih. *Syadzarat Adz-Dzahab* (7/51) dan *Al Imam An-Nawawi wa Atsaruhu fi Al Hadits wa Uluhumihi* (hal. 187).

310 Lih. *Mu'jam Al Muallifin* (hal. 232) dan *Al Imam An-Nawawi wa Atsaruhu fi Al Hadits wa Uluhumihi* (hal. 188).

itu sama kedudukannya dengan orang tuanya, serta memiliki persambungan dengan Allah Tuhan semesta alam. Bagaimana mungkin ketidaktahuan tentang nasab dan hubungan antara seorang hamba dengan Tuhannya yang Mahamulia itu tidak dianggap buruk sedangkan ia diperintahkan untuk mendoakan mereka, berbuat baik kepada mereka, menyebutkan jasa-jasa mereka, memuji kebaikan mereka, dan berterima kasih kepada mereka?"[311]

Ibnu Aththar berkomentar saat menyebutkan silsilah An-Nawawi, "Aku menyebut nama-nama mereka secara tersambung dariku hingga Rasulullah ﷺ."

Ibnu Aththar berkata: Syaikhku Abu Zakariya Yahya bin Syaraf bin Mara An-Nawawi berkata: Aku mengambil Fiqih dalam bentuk bacaan, koreksi, syarah, dan komentar dari beberapa kelompok ulama:

"Yang pertama adalah syaikhku seorang imam yang disepakati keimaman, kezuhudan, wara', banyaknya ibadah, dan keutamaannya yang besar, yaitu Abu Ibrahim Ishaq bin Ahmad bin Utsman Al Maghribi Kamaluddin Al Maqdisi;[312] kemudian syaikh kami Abu Hafsh Umar bin As'ad bin Abu Ghalib Ar-Raba'i Al Irbili[313]; dan Al Imam Al Mufti Kamaluddin."

Ibnu Aththar berkata, "Aku menyimak di hadapannya satu jilid kitab karya Abu Jahm Al Ala bin Musa Al Bahili. Syaikh kami bersikap sangat santun kepadanya hingga ketika kami berada dalam sebuah halaqah, syaikh kami berdiri, mengisi cerek, dan membawanya ke hadapannya untuk bersuci."

---

[311] Lih. *Al Manhal Al Adzb Ar-Rawi* (hal. 158).

[312] Biografinya telah disebutkan sebelumnya.

[313] Biografinya telah disebutkan sebelumnya.

Ibnu Aththar berkata, "Imam An-Nawawi berkata, "Para syaikh kami tersebut pertama kali berguru kepada syaikh mereka, yaitu Abu Amr Utsman bin Abdurrahman bin Utsman atau yang dikenal dengan nama Ibnu Shalah.[314] Ibnu Shalah belajar fikih kepada ayahnya,[315] ayahnya belajar fikih dari jalur ulama Irak melalui Abu Sa'd Abdullah bin Muhammad bin Hibatullah bin Ali Abu 'Ashrun Al Maushili.[316] Abu Sa'd belajar fikih kepada Al Qadhi Abu Ali Husain bin Ibrahim Al Fariqi.[317] Al Fariqi belajar fikih kepada Abu Ishaq Asy-Syirazi.[318] Abu Ishaq belajar fikih kepada Al Qadhi Abu Thayyib Thahir bin Thahir bin Abdullah Ath-

---

[314] Biografinya telah disebutkan sebelumnya.

[315] Ayahnya Ibnu Shalah adalah Abdurrahman bin Utsman bin Musa Abu Qasim. Ia belajar fikih kepada Ibnu Abi Ashrun. Ia tinggal di Aleppo dan mengajar di Madrasah Al Asadiyyah. Ia wafat pada tahun 618 H.

Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah Al Kubra* (8/175).

[316] Ia adalah Abu Sa'd bin Abu Ashrun At-Tamimi Al Maushili Syarafuddin. Ia lahir pada tahun 493 H. di Mosul. Ia belajar fikih kepada Abu Ali Al Fariqi. Kemudian ia pergi untuk belajar di Baghdad. Selama tinggal di Damaskus, ia mengajar di Madrasah Al Ghazzaliyyah. Kemudian ia menjabat sebagai qadhi di Sinjar dan Harran. Kemudian pindah sebagai qadhi ke Damaskus. Ia wafat pada tahun 585 H.

Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah Al Kubra* karya As-Subki (7/132).

[317] Ia adalah Abu Hasan Ali Al Fariqi. Demikian penyebutan nama dalam naskah asli, tetapi yang benar adalah Abu Ali Hasan bin Ibrahim bin Ali Al Fariqi, seorang syaikh madzhab Asy-Syafi'i. Ia lahir di Yafariqin pada tahun 433 H. Ia belajar fikih kepada Muhammad bin Bayan Al Kazruni, kemudian ia beralih kepada Syaikh Abu Ishaq. Bersama Syaikh Abu Ishaq inilah ia menghapal kitab *Al Muhadzdzab.* Ia juga belajar fikih kepada Ibnu Shabbagh dan menghapal kitab *Asy-Syamil.* Ia seorang wara' dan zuhud. Ia pernah menjabat qadhi Wasith untuk beberapa lama, dan di sanalah ia wafat pada tahun 528 H. Ulama yang belajar fikih padanya adalah Al Qadhi Abu Sa'id bin Ashrun. Lih. *Syadzarat Adz-Dzahab* (4/85).

[318] Ia adalah Abu Ishaq Ibrahim Asy-Syairazi. Ia lahir di Fairuzabad, sebuah kota di Persia, pada tahun 393 H. Ia tumbuh dewasa di sana, kemudian ia hijrah ke Syaraz. Ia belajar fikih kepada Abu Abdullah Al Baidhawi. Kemudian ia pindah ke Bashrah dan Baghdad, serta membaca berbagai kitab di hadapan Al Qadhi Abu Thayyib Ath-Thabari. Ia menjadi sumber riwayat bagi banyak ulama. Di antara mereka adalah Al Khathib. Di antara karya-karyanya adalah *At-Tanbih, Al Muhadzdzab,* dan *Thabaqat Al Fuqaha'*. Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah Al Kubra* (4/215-229).

Thabari.[319] Abu Thayyib belajar fikih kepada Abu Husain Muhammad bin Ali bin Sahl bin Mushlih Al Masarkhasi.[320] Al Masarkhasi belajar fikih kepada Abu Ishaq bin Muhammad Al Marwazi.[321] Abu Ishaq belajar fikih kepada Abu Abbas Ahmad bin Suraij. Ibnu Suraij belajar fikih kepada Abu Qasim Utsman bin Basysyar Al Anmati.[322] Al Anmathi belajar fikih kepada Abu Ibrahim Ismail bin Yahya Al Muzani.[323] Al Muzani belajar fikih kepada Abu Abdullah Muhammad bin Idris Asy-Syafi'i.[324] Asy-Syafi'i belajar fikih kepada sejumlah ulama. Di antara mereka adalah Abu Abdullah Malik bin Anas Imam Madinah; Malik belajar kepada Rabi'ah[325] dari Anas, dan kepada Nafi' dari Ibnu Umar, keduanya dari Nabi ﷺ.

Guru kedua Asy-Syafi'i, yaitu Sufyan bin Uyainah,[326] belajar dari Amr bin Dinar dari Amr bin Abbas رضي الله عنه.

---

[319] Ia adalah Al Qadhi Thahir bin Abdullah Ath-Thabari Abu Thayyib. Ia lahir pada tahun 348 H. Ia belajar fikih di Amul kepada Az-Zajjaji, dan di Nisapur kepada Abu Hasan Al Masarkhasi. Kemudian ia pindah ke Baghdad, dan di sana ia menjabat sebagai qadhi. Ia adalah gurunya Abu Ishaq Asy-Syairazi. Ia wafat pada tahun 450 H. Lih. *Syadzarat Adz-Dzahab* (4/284).

[320] Al Masarkhasi adalah salah seorang imam madzhab Asy-Syafi'i di Khurasan. Ia belajar kepada Abu Ishaq Al Marwazi. Ia ikut berangkat bersamanya ke Mesir dan mendampinginya hingga wafat. Ia wafat pada tahun 384 H. Lih. *Wafayat Al A'yan* (4/204).

[321] Ia adalah Imam Abu Ishaq Ibrahim bin Ahmad bin Ishaq Al Marwazi.

Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah* karya Ibnu Hidayatillah (hal. 66-67), *Thabaqat Al Fuqaha'* karya Asy-Syairazi (hal. 108), dan *Wafayat Al A'yan* (1/26-27).

[322] Ia adalah Imam Abu Abbas bin Suraij Al Baghdadi. Ia lahir pada tahun 248 H. Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah Al Kubra* karya As-Subki (3/21-39).

[323] Ia adalah Imam Abu Qasim Al Anmati. Ia wafat pada bulan Syawwal tahun 288 H. Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah Al Kubra* karya As-Subki (2/301-302).

[324] Biografinya telah disebutkan dalam penjelasan tentang murid-murid Asy-Syafi'i.

[325] Rabi'ah dimaksud adalah Abu Utsman bin Abu Abdurrahman Farrukh At-Taimi Al Madani atau yang dikenal dengan nama Rabi'ah Ar-Ra'yi. Ia meriwayatkan dari Anas, Qasim bin Muhammad, Al A'raj, dan lain-lain; serta menjadi sumber riwayat bagi Yahya bin Sa'id Al Anshari, Malik, dua Sufyan, dan lain-lain. Ia seorang imam yang tepercaya. Ia wafat pada tahun 136 H. Lih. *Tahdzib At-Tahdzib* (3/258).

[326] Biografinya telah disebutkan saat menyebutkan guru-gurunya Imam Asy-Syafi'i.

Guru ketiga Asy-Syafi'i adalah Abu Khalid Muslim bin Khalid atau yang dikenal dengan nama Az-Zanji.[327] Ia adalah mufti Makkah. Muslim ini belajar kepada Abu Walid Abdul Malik bin Abdul Aziz bin Juraij.[328] Ibnu Juraij belajar kepada Abu Muhammad ath Abu Bakar Muslim bin Abu Rabah.[329] Atha` belajar kepada Abu Abbas Abdullah bin Abbas. Ibnu Abbas belajar dari Rasulullah ﷺ secara langsung, juga dari Umar bin Khaththab, Zaid bin Tsabit dan sejumlah sahabat ﷺ dari Rasulullah ﷺ. Inilah jalur para sahabat kami di Irak."

Ibnu Aththar berkata: An-Nawawi berkata, "Adapun jalur para sahabat kami di Khurasan adalah: Saya belajar fikih dari para syaikh kami di atas. Ketiga syaikh kami tersebut belajar dari Abu Amr, dari ayahnya, dari Qasim bin Al Bazri,[330] dari Abu Hasan Ali bin Muhammad bin Ali Al Harasi,[331] dari Abu Al Ma'ali Abdul Malik bin Abdullah bin Yusuf Imam Al Haramain,[332] dari ayahnya

---

[327] Biografinya telah disebutkan saat menyebutkan guru-gurunya Imam Asy-Syafi'i.

[328] Ibnu Juraij bermarga Al Umawi. Ia meriwayatkan dari Atha` bin Abu Rabah, Az-Zuhri, Shalih bin Kaisan, dan lain-lain. Ia menjadi sumber riwayat bagi Al Auza'i, Yahya bin Sa'id Al Anshari, dan Ibnu Mubarak. Ia adalah periwayat tepercaya. Tetapi jika ia mengatakan, 'Fulan berkata' dan Aku diberitahu', maka ia menyampaikan riwayat yang *munkar*. Ia wafat pada tahun 150 H. Lih. *Tahdzib At-Tahdzib* (6/402).

[329] Ia adalah Atha` bin Abu Rabah Al Fihri Al Qurasyi. Ia lahir di Yaman pada tahun 27 H. dan besar di Makkah. Ia berkulit hitam dan mengalami kebutaan di akhir usianya. Ia termasuk tokoh tabi'in. Ia wafat di Makkah pada tahun 114 H. Lih. *Tahdzib At-Tahdzib* (7/199).

[330] Ia adalah Umar bin Muhammad bin Ikrimah Al Jazari, dan berjulukan Abu Qasim bin Al Bazri. Ia lahir pada tahun 471 H. Ia termasuk ulama yang paling hapal madzhab Asy-Syafi'i. Ia wafat pada bulan Rabi'ul Awwal tahun 650 H. Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah Al Kubra* (7/251) dan *Syadzarat Adz-Dzahab* (4/189).

[331] Ia bergelar Imaduddin. Ia lahir pada tahun 450 H. Ia salah seorang ulama besar di bidang fikih, Ushul, dan hapalan matan. Ia wafat pada tahun 504 H.
Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah Al Kubra* (7/231) dan *Syadzarat Adz-Dzahab* (4/8).

[332] Ia adalah Abu Al Ma'ali Imam Al Haramain Dhiyauddin Abdul Malik bin Abdullah bin Yusuf Al Juwaini An-Nisaburi. Ia lahir pada tahun 8 Muharram tahun 419 H. Ia adalah seorang imam dan Syaikhul Islam, ahli fikih, sastra dan Ushul. Ia belajar fikih kepada ayahnya. Di antara karya-karyanya adalah *An-Nihayah* di bidang fikih. Tidak ada karya dalam madzhab yang seperti karyanya. Selain itu adalah kitab *Asy-*

yang bernama Abu Muhammad[333], dari Abu Bakar Abdullah bin Ahmad Al Qaffal Al Marwazi Ash-Shaghir[334]- imam tarekat di Khurasan, dari Abu Zaid bin Muhammad Ahmad Abdullah bin Muhammad Al Marwazi[335], dari Abu Ishaq Al Marwazi[336], dari Ibnu Suraij[337], sebagaimana telah dijelaskan.

Syaikh kami Al Imam Al Alim Abu Hasan Sallar[338] belajar kepada sekelompok ulama. Di antara mereka adalah Abu Bakar Al Mahani.[339] Al Mahani ini belajar fikih kepada Ibnu Al Bazri[340] dengan jalur seperti sebelumnya. Allah Mahatahu.[341]

Bahasan Ketiga: Definisi Istilah-istilah di Bidang fikih Menurut Kalangan Madzhab Asy-Syafi'i

---

Syamil di bidang Ushuluddin dan *Al Burhan* di bidang Ushul Fiqih. Ia wafat pada malam Rabu tanggal 25 Rabi'ul Akhir tahun 478 H.

Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah Al Kubra* (5/165-166), *Wafayat Al A'yan* (3/167170), dan *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah* karya Ibnu Hidayatillah (hal. 174).

333 Ia adalah Imam Abu Muhammad Abdullah bin Yusuf bin Muhammad bin Hayyuwaih Al Juwaini, orang tua Imam Al Haramain. Ia wafat pada tahun 438 H. di Nisapur.

Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah Al Kubra* karya As-Subki (5/73), *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah* karya Ibnu Hidayatillah (hal. 144), dan *Wafayat Al A'yan* (3/47-48).

334 Ia adalah Imam Abu Bakar atau yang dikenal dengan nama Al Qaffal Ash-Shaghir Al Marwazi. Ia wafat pada tahun 417 H. pada usia 90 tahun dan dimakamkan di Sajistan. Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah Al Kubra* karya As-Subki (5/53-62).

335 Ia adalah ulama fikih madzhab Asy-Syafi'i. Ia lahir pada tahun 327 H. dan wafat pada tahun 417 H. Lih. *Syadzarat Adz-Dzahab* (3/207).

336 Biografinya telah disebutkan sebelumnya.

337 Biografinya telah disebutkan sebelumnya.

338 Biografinya telah disebutkan sebelumnya.

339 Saya tidak menemukan biografinya, tetapi Syamsuddin As-Sakhawi berkata, "Ia adalah ayahnya Ibnu Shalah." Lih. *Al Manhal Al Adzb Ar-Rawi* (hal. 159).

340 Biografinya telah disebutkan sebelumnya.

341 Mengenai silsilah An-Nawawi kepada Asy-Syafi'i dan kepada Rasulullah ﷺ ini.

Lih. *Tuhfah Ath-Thalibin fi Tarjamah Al Imam An-Nawawi* (hal. 30-35), dan *Al Manhal Al Adzb Ar-Rawi* (hal. 158-162).

Pendahuluan: Istilah-istilah di Bidang Fikih Menurut Kalangan Madzhab Asy-Syafi'i

Topik pertama: Definisi Terminologi Pendapat Lama Dan Pendapat Baru

Topik kedua: Penjelasan Tentang Arti *Wajh*, *Thariq*, Dan *Nash*

Topik Ketiga, Istilah-Istilah Dalam *Tarjih* (Pengunggulan), *Tadh'if* (Penilaian Lemah), Dan *Khilaf* (Perbedaan Pendapat).

Topik Keempat, Penukilan Dan *Takhrij*.

Topik Kelima, Istilah Ihtimal Al ma'na (Kemungkinan Kandungan Makan), Bahts (Kajian), Nazhar (Obvervasi), Farq (Perbedaan), Serta Tanya Jawab.

Topik Keenam: Istilah-Istilah untuk Para Ulama.

Topik Ketujuh: Berbagai Macam Istilah.

1

PENDAHULUAN
Istilah-Istilah Fikih Madzhab Asy-Syafi'i

Yang dimaksud dengan istilah adalah kesepakatan sekelompok tertentu atas suatu perkara tertentu.[342]

Seseorang yang meneliti kitab-kitab madzhab Asy-Syafi'i akan menemukan istilah-istilah Fiqih yang dibuat oleh fuqaha madzhab Asy-Syafi'i dan mereka gunakan dalam-kitab mereka. Istilah-istilah ini menunjukkan sejauh mana kekuatan dan kelemahan pendapat atau turunan pendapat dalam ijtihad fikih mereka, lantaran lemah dan kuatnya dalil-dalil yang ada dalam berbagai pendapat dan turunan pendapat tersebut.

Dalam kitab *Al Minhaj* disebutkan istilah-istilah yang darinya dapat diketahui bahwa perbedaan pendapat dalam pendapat adalah milik Asy-Syafi'i, sedangkan perbedaan di antara turunan pendapat itu milik para pengikutnya, atau merupakan kombinasi dari keduanya. Ada tujuh belas istilah yang mereka gunakan dalam hal ini, yaitu *azhhar* (yang paling jelas), masyhur, *qadim* (lama) dan

---

342 Lih. *Al Fawa'id Al Makkiyyah* (hal. 14), dan *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (hal. 44).

jadid (baru), *fi qaulin* (dalam sebuah pendapat), *fi qaulin qadim* (dalam pendapat lama), *fi qaulin kadza* (dalam pendapat demikian), *qaulani* (dua pendapat), *aqwal* (beberapa pendapat). Semua kata ini digunakan untuk menunjukkan pendapat-pendapat Imam syari'at.

Istilah *ashahhu* (paling benar), *shahih* (benar), *qila* (dikatakan), *fi wajhin* (dalam satu turunan pendapat), *wajhani* (dua turunan pendapat), dan *aujuh* (beberapa turunan pendapat) digunakan untuk menyebutkan turunan pendapat para sahabat Asy-Syafi'i. Sedangkan kata *nash* (redaksi) merupakan gabungan dari keduanya secara meyakinkan. Kata *madzhab* dimungkinkan untuk mengungkapkan pendapat Asy-Syafi'i, atau turunan pendapat para sahabat Asy-Syafi'i, atau gabungan dari keduanya. Terkadang dalam sebagian masalah digunakan istilah *manshush* (pendapat yang diredaksikan), tetapi dalam masalah lain digunakan istilah *fi qaulin* (dalam satu pendapat), atau *wajhun* (satu turunan pendapat). Terkadang untuk suatu masalah yang diperselisihkan digunakan istilah *wa kadza* (dan seperti ini).[343]

Peneliti dalam aspek ini tidak terbatas pada istilah-istilah yang terdapat dalam *Minhaj Ath-Thalibin* saja, melainkan terkadang mengutip sejumlah istilah yang digunakan kalangan madzhab Asy-Syafi'i dalam-kitab mereka sebagaimana akan dijelaskan di tempatnya dalam bahasan ini, *insya Allah.*

---

343 Lih. *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (hal. 27-28).

Topik Pertama: Definisi Istilah Qaul Qadim (Pendapat Lama) Dan Qaul Jadid (Pendapat Baru)

Topik ini membahas tiga masalah sebagai berikut:

Pertama, apa yang dimaksud dengan *qaul, qadim* dan *jadid.*

Kedua, apakah *qaul qadim* atau pendapat lama itu telah ditarik atau tidak? Apakah ia tetap dianggap sebagai madzhab Asy-Syafi'i atau tidak?

Ketiga, masalah-masalah yang difatwakan berdasarkan pendapat lama.

Pertama: Maksud kata *Qaul, Qadim* dan *Jadid*[344]

Kata *qaul* (satu pendapat) atau *aqwal* (beberapa pendapat) merupakan istilah yang digunakan oleh fuqaha madzhab Asy-Syafi'i untuk pendapat yang diucapkan Imam Asy-Syafi'i saja, baik dalam pendapat lama atau pendapat baru. Jadi, manakala disebut kata *qaul* atau *aqwal,* maka yang dimaksud adalah pendapat Asy-Syafi'i.

An-Nawawi berkata, "Kata pendapat digunakan untuk Asy-Syafi'i."[345]

Adapun *qaul qadim* atau pendapat lama didefinisikan ulama madzhab Asy-Syafi'i sebagai perkataan yang diucapkan Asy-Syafi'i

---

344 Lih. *Muqaddimah Al Majmu'* karya An-Nawawi (1/15-16), *Mughni Al Muhtaj* (1/107-108), *Mushthalahat Al Madzhab inda Asy-Syafi'iyyah* (hal. 12-13) karya Dr. Muhammad Muhammad Tamir, *Mushthalahat Al Madzahib Al Fiqhiyyah* (hal. 253) dan *Muqaddimah Ghayah Al Qushwa* (1/113).

345 Lih. *Muqaddimah Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/101).

di Baghdad dalam bentuk karangan atau fatwa, baik ia telah menariknya—dan itulah yang lazim terjadi, atau ia belum menariknya—dan ini jarang terjadi.

Pendapat ini terpapatkan dalam *Al Hujjah.* An-Nawawi berkata, "Pernyataan 'Asy-Syafi'i berkata dalam madzhab lama' maksudnya adalah dalam yang dikarang Asy-Syafi'i di Baghdad. Nama kitab tersebut adalah *Al Hujjah.* '[346]

Tokoh terpenting dari kalangan sahabat Asy-Syafi'i yang meriwayatkan pendapat ini ada empat, yaitu Ahmad bin Hanbal, Abu Tsaur, Az-Za'farani dan Al Karabisi.[347]

Sedangkan *qaul jadid* atau pendapat baru didefinisikan fuqaha Asy-Syafi'i sebagai pendapat yang dikeluarkan oleh Asy-Syafi'i di Mesir[348] dalam bentuk tulisan, fatwa atau dikte.

An-Nawawi berkata, "Asy-Syafi'i mengarang kitab-kitab barunya di Mesir. Pendapat ini terepresentasi dalam *Al Umm.*"

Rabi' berkata[349], "Asy-Syafi'i tinggal di sini (yaitu di Mesir) selama 4 tahun. Selama itu ia mendiktekan sebanyak 1500 lembar kertas, mengeluarkan kitab *Al Umm* setebal 2000 lembar kertas, kitab *As-Sunan,* serta banyak lagi yang lainnya hanya dalam jangka waktu 4 tahun."[350]

---

[346] Lih. *Tahrir Alfazh At-Tanbih* atau *Lughah Al Fiqh* (hal. 32), dan *Fara'id Al Fawa'id fi Ikhtilaf Al Qaulain li Mujtahidin Wahid* (hal. 56) karya Syamsuddin Muhammad As-Sulami di Munawi, ditahqiq oleh Abu Abdullah Muhammad bin Hasan bin Ismail.

[347] Biografi mereka telah disebutkan sebelumnya.

[348] Lih. pengantar kitab *Al Majmu'* (1/16).

[349] Ketika nama Rabi' disebut tanpa tambahan nama lain dalam-kitab madzhab, maka yang dimaksud adalah Rabi' Al Muradi. Tetapi jika dibatasi dengan nama Al Jaizi, maka yang dimaksud adalah Rabi' bin Sulaiman bin Daud Al Jaizi. Lih. *Tahdzib Al Asma' Wal-Lughat* (1/188).

[350] Lih. *Manaqib Asy-Syafi'i* (1/16).

Para periwayat pendapat ini sangat banyak. Di antara mereka yang masyhur adalah Al Buwaithi, Al Muzani, Rabi' Al Muradi, Harmalah, Yunus bin Abdul A'la, Abdullah bin Zubair Al Makki, Muhammad bin Abdullah bin Abdul Hakam.[351] Tiga periwayat yang pertama itulah yang menangani keseluruhan periwayatan, sedangkan selebihnya hanya meriwayatkan secara terbatas dengan perbedaan ukuran di antara mereka.[352]

Dalam meriwayatkan pendapat Asy-Syafi'i, mereka tidak berada dalam satu tingkatan. An-Nawawi berkata, "Apa yang diriwayatkan oleh Al Buwaithi, Rabi' Al Muradi dan Al Muzani dari Asy-Syafi'i itu lebih didahulukan oleh para sahabat kami daripada yang diriwayatkan oleh Rabi' Al Jaizi[353] dan Harmalah.[354]

Kedua: Apakah Pendapat Lama telah Ditarik atau Tetap Dianggap sebagai Madzhab Asy-Syafi'i?

Pendapat-pendapat lama itu memiliki tiga keadaan, yaitu:

Pertama, Asy-Syafi'i dalam madzhab baru meredaksikan pendapat yang berbeda dari pendapat lama. Inilah letak perselisihan di antara fuqaha madzhab Asy-Syafi'i. Menurut mayoritas ulama, pendapat tersebut telah ditarik, tidak boleh difatwakan, dan tidak boleh diamalkan. Ia tidak lagi menjadi

---

[351] Biografi mereka telah disebutkan sebelumnya.

[352] Lih. *Mughni Al Muhtaj* (1/108).

[353] Ia adalah Abu Muhammad Rabi' bin Sulaiman bin Daud Al Jaizi Al Azdi, salah seorang pengikut dan murid Asy-Syafi'i. Ia menjadi sumber riwayat bagi Abu Daud dan An-Nasa'i. Ia wafat pada bulan Dzulhijjah tahun 256 H. Pendapat lain mengatakan tahun 257 H.

Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah Al Kubra* (2/132) dan *Thabaqat Al Fuqaha'* karya Asy-Syairazi (hal. 99).

[354] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/15) dan *Tahdzib Al Asma' Wal-Lughat* (1/156).

madzhab Asy-Syafi'i. An-Nawawi mengutip pernyataan Imam Al Haramain[355] demikian, "Menurut keyakinan saya, pendapat-pendapat lama bukan lagi bagian dari madzhab Asy-Syafi'i karena ia telah memastikan pendapat yang berbeda dalam madzhab baru. Pendapat yang telah ditarik itu bukan disebut madzhab bagi ulama yang menariknya."[356]

Sebagian fuqaha madzhab Asy-Syafi'i berpandangan bahwa pendapat-pendapat lama tidak dianggap sebagai pendapat yang ditarik.

An-Nawawi berkata, "Sebagian sahabat kami mengatakan bahwa jika mujtahid meredaksikan pendapat yang berbeda dari pendapat sebelumnya, maka hal itu tidak dianggap sebagai penarikan pendapat pertama, melainkan mujtahid tersebut memiliki dua pendapat."[357]

Namun pernyataan mereka ini dibantah bahwa pernyataan tersebut tidak benar karena dua pendapat itu sama seperti dua nash bagi Syari'. Dalam keadaan terjadi benturan dan keduanya tidak bisa dipertemukan, maka diterapkan pendapat kedua, sedangkan pendapat pertama ditinggalkan."[358]

Kedua, Asy-Syafi'i dalam madzhab baru tidak meredaksikan pendapat yang sebaliknya, dan tidak menyitir pendapat-pendapat tersebut dalam madzhab baru, melainkan diam saja. Pendapat lama ini tetap difatwakan dan diamalkan karena merupakan madzhab Asy-Syafi'i.

---

[355] Biografinya telah disebutkan sebelumnya.
[356] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/103).
[357] *Ibid.*
[358] *Ibid.*

An-Nawawi berkata, "Perlu Anda tahu bahwa pernyataan mereka 'pendapat lama bukan merupakan madzhab Asy-Syafi'i, atau telah ditarik, atau tidak boleh dijadikan dasar fatwa', maksudnya adalah pendapat lama yang mana Asy-Syafi'i dalam madzhab baru meredaksikan pendapat yang berbeda darinya. adapun pendapat lama yang mana Asy-Syafi'i tidak mengeluarkan pendapat yang berbeda dalam madzhab barunya dan tidak menyinggung masalah tersebut dalam madzhab baru, maka itu tetap dianggap sebagai madzhab dan keyakinan Asy-Syafi'i, serta diterapkan dan difatwakan, karena Asy-Syafi'i telah mengemukakan pendapat lama tersebut dan tidak menariknya."[359]

Jenis pendapat lama ini sebagaimana dikatakan oleh An-Nawawi mengakibatkan banyak masalah sebagaimana akan dijelaskan di tempatnya nanti, *insya Allah.*

An-Nawawi juga berkata, "Mereka memukul rata bahwa pendapat lama itu telah ditarik dan tidak diamalkan lantaran kebanyakannya seperti itu."[360]

Ketiga, pendapat lama didukung oleh hadits *shahih* yang tidak ada nash lain yang berbenturan dengannya. Pendapat lama ini juga dianggap sebagai madzhab Asy-Syafi'i, diamalkan dan difatwakan. Diriwayatkan oleh Ar-Razi dengan sanadnya dari Harmalah bin Yahya, ia berkata: Asy-Syafi'i berkata, "Setiap pendapat yang saya kemukakan jika ada hadits dari Nabi ﷺ yang *shahih* dan berbeda dari pendapatku, maka hadits Nabi ﷺ itu lebih utama untuk didahulukan, dan janganlah kalian bertaklid kepadaku."[361]

---

[359] *Ibid.*

[360] *Ibid.*

[361] Lih. *Adab Asy-Syafi'i wa Manaqibuhu* karya Ar-Razi (hal. 67-68). Pernyataan ini juga dicantumkan Ibnu Katsir dalam *Manaqib Al Imam Asy-Syafi'i* (hal. 180).

Ibnu Katsir mengutip pendapat dari Al Baihaqi dengan sanadnya dari Rabi', ia berkata: Aku mendengar Asy-Syafi'i berkata, "Jika kalian menemukan dalamku pendapat yang berbeda dari Sunnah Rasulullah ﷺ, maka peganglah Sunnah beliau, dan tinggalkanlah pendapat yang aku kemukakan."[362]

An-Nawawi berkata, "Madzhab Asy-Syafi'i adalah seperti ini, dan itulah yang diredaksikannya dalam madzhab baru. Semua ini berlaku untuk pendapat lama yang tidak didukung dengan hadits *shahih*. Sedangkan pendapat lama yang didukung dengan nash hadits yang *shahih* serta tidak ada nash yang membenturnya, maka itu adalah madzhab Asy-Syafi'i dan dilekatkan padanya."[363]

Ketiga: Masalah-masalah yang Difatwakan Sesuai Pendapat Lama

Setelah kita memahami dengan jelas definisi pendapat lama dan baru menurut kalangan madzhab Asy-Syafi'i, dan bahwa yang diterapkan adalah pendapat baru. Sedangkan pendapat lama telah ditarik kecuali dalam dua kasus. *Pertama,* tidak ada redaksi pendapat yang berbeda darinya dalam madzhab baru. *Kedua,* pendapat lama didukung dengan hadits yang *shahih* dan tidak ada riwayat lain yang berbenturan dengannya. Dalam dua kasus ini pendapat lama dianggap sebagai madzhab Asy-Syafi'i, serta dijadikan dasar fatwa dan diterapkan.

Dari sini fuqaha madzhab Asy-Syafi'i yang berijtihad dalam madzhab mengeluarkan beberapa masalah dimana fatwa yang mereka keluarkan berdasarkan pendapat lama di antara dua pendapat imam; baik karena dugaan kuat mereka bahwa Asy-

---

362 Lih. *Manaqib Al Imam Asy-Syafi'i* karya Ibnu Katsir (hal. 178).
363 Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/104).

Syafi'i tidak menemukan hadits yang mendukung pendapat lama ini, atau ia belum mengetahui sejauh mana ke-*shahih*-an hadits tersebut. Jumlah masalah ini berkisar antara 3 hingga 20 masalah, atau bahkan lebih sesuai dengan perbedaan pendapat di kalangan fuqaha dalam mendefinisikannya.

An-Nawawi berkata, "Setiap masalah yang di dalamnya ada dua pendapat Asy-Syafi'i, yaitu pendapat lama dan pendapat baru, maka pendapat yang baru itulah yang *shahih* dan diamalkan karena pendapat lama telah ditarik. Namun sekelompok sahabat kami mengecualikan sekitar 20 masalah atau lebih. Mereka mengatakan bahwa fatwa di dalamnya harus didasarkan pada pendapat lama."

Syaikh Abdul Aziz Qadhi Zadah Al Iwadhi bahkan menambahkan hingga mencapai 30 masalah dalam proposalnya untuk memperoleh gelar magister dengan judul *Al Imam Asy-Syafi'i wa Al Masa`il allati I'tamadat min Qaulihi Al Qadim.* Ia melakukan studi perbandingan dengan pendapat-pendapat para fuqaha yang masyhur. Syaikh Abdul Aziz telah melakukan usaha yang sempurna dan baik di bidang ini. karena itu saya tidak perlu menyebutkan masalah-masalah tersebut dalam disertasi ini.

Lima di antara masalah-masalah tersebut telah disampaikan oleh Imam An-Nawawi dalamnya *Minhaj Ath-Thalibin,* yaitu:

1. Air yang mengalir ketika bertemu dengan najis. Menurut pendapat lama air tersebut tidak menjadi najis kecuali ia mengalami perubahan.
2. Adzan untuk shalat qadha. Menurut pendapat lama dianjurkan adzan.
3. Waktu shalat Maghrib. Menurut pendapat lama sampai muncul cahaya merah di langit.

4. Memotong kuku mayit. Menurut pendapat lama hukumnya makruh.
5. Puasa untuk mayit. Menurut pendapat lama, walinya yang mempuasakannya.[364]

Adapun masalah-masalah yang lain adalah:

6. *Tatswib*[365] dalam adzan shalat Shubuh. Menurut pendapat lama hukumnya sunah.
7. Menghindarkan najis dalam air yang banyak. Menurut pendapat lama tidak disyaratkan.
8. Membaca surat dalam dua rakaat terakhir. Menurut pendapat lama tidak dianjurkan.
9. Istinja dengan batu atas kotoran yang telah melebar dari tempat keluarnya. Menurut pendapat lama hukumnya boleh.
10. Menyentuh muhrim. Menurut pendapat lama tidak membatalkan wudhu.
11. Menyegerakan shalat Isya. Menurut pendapat lama lebih utama.
12. Orang yang shalat sendirian manakala berniat untuk bermakmum di tengah-tengah shalat. Menurut pendapat lama hukumnya boleh.
13. Memakan kulit bangkai yang telah disamak. Menurut pendapat lama hukumnya haram.
14. Orang yang ihram menyetubuhi budaknya. Menurut pendapat lama mengakibatkan *hadd.*

---

364 Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (10, 23, 21, 57, 77). Masalah-masalah ini juga disebutkan An-Nawawi dalam *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/20) dan As-Suyuthi dalam *Al Asybah Wan-Nazha 'ir* (hal. 813).

365 *Tatswib* adalah tambahan kalimat الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ dalam adzan Shubuh.

15. Syarat *tahallul* dari ihram dengan sakit atau semisalnya. Menurut pendapat lama hukumnya boleh.
16. Pemberlakuan *nishab* dalam zakat. Menurut pendapat lama tidak diberlakukan.
17. Makmum membaca *amin* dengan suara keras dalam shalat *jahr.* Menurut pendapat lama hukumnya sunnah.
18. Membuat garis di hadapan orang yang shalat manakala tidak ada tongkat atau sejenisnya. Menurut pendapat lama hukumnya sunah.
19. Salah satu dari dua mitra menolak untuk mendirikan dinding. Menurut pendapat lama ia harus dipaksa.
20. Mahar di tangan suami. Ia bertanggung jawab seperti pertanggungan penguasaan barang menurut madzhab lama.[366]

Apakah Masalah-Masalah Ini Dinisbatkan kepada Asy-Syafi'i atau Tidak?

An-Nawawi menjawab pertanyaan ini demikian, "Kemudian, di antara para sahabat kami berfatwa tentang masalah-masalah ini berdasarkan madzhab lama meskipun Asy-Syafi'i telah menariknya sehingga ia tidak lagi menjadi madzhabnya..."

Kemudian An-Nawawi berkata, "Kami mendapati para sahabat kami berfatwa tentang masalah-masalah ini berdasarkan pendapat lama. Kami memahami bahwa ijtihad merekalah yang membawa mereka kepada pendapat lama itu lantaran dalilnya

---

366 Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/102-103) dan *Al Asybah Wan-Nazha`ir* (hal. 813).

yang jelas kuat. Mereka melakukan ijtihad, lalu mereka berfatwa dengan ijtihad mereka. Hal itu tidak mengakibatkan penisbatan pendapat tersebut kepada Asy-Syafi'i. Tidak seorang pengkritik pun masalah-masalah yang mengatakan bahwa ia merupakan madzhab Asy-Syafi'i, atau bahwa ia mengecualikan masalah-masalah tersebut."

Kemudian An-Nawawi berkata, "Menurut Abu Amr,[367] pilihan mereka terhadap pendapat lama itu tidak ada bedanya dengan pilihan mereka terhadap madzhab selain Asy-Syafi'i, karena ijtihad mereka itulah yang membawa mereka kepada pendapat tersebut. Jika seseorang memiliki kemampuan ijtihad, maka ia mengikuti ijtihadnya. Tetapi jika ijtihadnya terbatas dan masih tercampuri taklid, maka ia harus menyatakan pengutipan campuran taklidnya itu dari imam yang mengatakannya. Jika ia berfatwa, maka ia harus menjelaskan hal itu dalam fatwanya dengan berkata, "Madzhab Asy-Syafi'i adalah demikian, tetapi saya berpegang pada madzhab Abu Hanifah, yaitu demikian."[368]

Topik Kedua: Penjelasan Tentang Makna *Wajh*, *Thariq* Dan *Nash*[369]

Ketiga istilah ini digunakan oleh fuqaha madzhab Asy-Syafi'i dalam-kitab mereka. Imam An-Nawawi juga menyebutkannya dalamnya *Minhaj Ath-Thalibin.* Ia berkata, "Di antaranya adalah

---

[367] Ia adalah Ibnu Shalah. Biografinya telah disebutkan sebelumnya dalam bahasan tentang silsilah Imam An-Nawawi di bidang fikih.

[368] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/103).

[369] Dalam penerjemahan selanjutnya, penerjemah menerjemahkan kata *qaul* dengan pendapat, *wajh* dengan pendapat turunan, dan *thariq* dengan riwayat pendapat.

penjelasan tentang dua pendapat, dua turunan pendapat, dua pandangan, dan redaksi pendapat."[370]

Sebelumnya kami telah menjelaskan apa yang dimaksud dengan *qaul* (pendapat) dalam topik pertama, dan kali ini kami akan menjelaskan apa yang dimaksud dengan dua turunan pendapat, dua riwayat pendapat, dan redaksi pendapat sebagaimana yang disebutkan oleh An-Nawawi.

1. Definisi *Wajh* dan *Aujah.*

Dua *wajh* digunakan oleh fuqaha madzhab Asy-Syafi'i sebagai istilah yang disimpulkan oleh para sahabat Asy-Syafi'i dari prinsip-prinsip umum madzhab dengan menerapkannya pada kaidah-kaidah dan *ushul* yang telah digagas oleh Asy-Syafi'i.[371]

An-Nawawi berkata, "*Aujah* berarti turunan pendapat yang disimpulkan oleh para sahabat Asy-Syafi'i berdasarkan pokok-pokok Asy-Syafi'i dan kaidah-kaidahnya. Mereka melakukan ijtihad dalam sebagian pokok tersebut, serta mengambilnya dari pokok Asy-Syafi'i."[372]

Para fuqaha tersebut dengan ijtihad mereka sampai berdasarkan kaidah-kaidah madzhab sampai kepada hukum-hukum baru. Ada kalanya hukum-hukum ini tercakup ke dalam jangkauan pendapat Asy-Syafi'i, dan terkadang tidak tercakup ke dalamnya tetapi tidak keluar dari wilayah madzhab.[373] Turunan-turunan pendapat ini tetap dianggap sebagai bagian dari madzhab

---

[370] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 7).

[371] Lih. *Mughni Al Muhtaj* (1/105), *Mushthalahat Al Madzhab inda Asy-Syafi'iyyah* (hal. 21), dan *Al Ghayah Al Qushwa* (1/116).

[372] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/101).

[373] Lih. pendahuluan tahqiq *Al Ghayah Al Qushwa* (1/116).

Asy-Syafi'i meskipun tidak ada nash yang dituturkan dari Asy-Syafi'i tentangnya."[374]

Apakah turunan pendapat yang disimpulkan itu disandarkan kepada Asy-Syafi'i?

Jawabnya, An-Nawawi berkata, "Yang paling benar adalah turunan pendapat tersebut tidak dinisbatkan kepadanya,[375] karena ia adalah hasil ijtihad pelaku, dan dialah yang telah menyimpulkannya. Akan tetapi turunan pendapat tersebut tidak keluar dari lingkaran madzhab karena ia melakukan ijtihad berdasarkan kaidah-kaidah umum.[376] Agar tepat ungkapannya, maka fuqaha menyebutnya dengan istilah *wajh* dalam madzhab Asy-Syafi'i, bukan pendapat Asy-Syafi'i.

Orang yang mengemukakan *wajh* disebut mujtahid madzhab[377] seperti Qaffal Al Marwazi[378] dan Syaikh Abu Hamid.[379]

---

[374] Lih. *Asy-Syafi'i* karya Ibnu Zahrah (hal. 321), *Al Imam Asy-Syafi'i wa Al Masa'il allati U'tumidat min Qaulihi Al Qadim* (hal. 47, manuskrip).

[375] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/101).

[376] Lih. pendahuluan tahqiq *Al Ghayah Al Qushwa* (1/116).

[377] Tingkatan mujtahid ada lima, yaitu:

- Mujtahid mutlak, yaitu mujtahid yang berdiri sendiri dengan ijtihadnya dalam masalah-masalah pokok dan cabang, melakukan istinbath dari dalil-dalil, menilai *shahih* dan lemah terhadap *khabar,* melakukan *tarjih* di antara berbagai *khabar,* menilai positif dan negatif para periwayat, serta hal-hal lain yang merupakan syarat-syarat ijtihad yang disebutkan oleh para ulama di bidang ini. Mujtahid mutlak itu seperti Imam Empat dan para imam ijtihad mutlak lainnya.
- Mujtahid *muntasib* (menginduk kepada madzhab), yaitu mujtahid yang telah mencapai tingkatan ijtihad mutlak dengan merujuk langsung kepada Kitab dan Sunnah, hanya saja ia tidak sampai kepada tingkatan kemandirian yang sempurna dalam membangun pokok-pokok hukum bagi dirinya sendiri, dimana ia mengacukan hukum kepada pokok-pokok yang digagas oleh seorang imam ijtihad mutlak seperti Imam Empat. Di antara mereka adalah Muhammad bin Hasan Asy-Syaiani, Abu Yusuf di kalangan madzhab Hanafi, Abdurrahman bin Qasim Al Mishri, Asyhab bin Abdul Aziz Al Amiri di

kalangan madzhab Maliki, Abu Bakar bin Muhammad bin Ibrahim bin Mundzir, Muhammad bin Nashr Al Marwazi, Muhammad bin Jarir Ath-Thabari, Muhammad bin Khuzaimah di kalangan madzhab Asy-Syafi'i, Umar bin Husain Al Kharqi, Abu Bakar Ahmad bin Muhammad bin Harun atau yang dikenal dengan nama Al Khallal di kalangan madzhab Hanbali.

- Mujtahid madzhab, yaitu orang yang belum mencapai derajat mujtahid mutlak dan tidak pula derajat mujtahid *muntasib,* namun ia memiliki pengetahuan sedemikian luas dan dalam sehingga membuatnya layak untuk mengamati kejadian riil lalu menyorotinya berdasarkan nash-nash imamnya setelah ia mengetahui alasannya dan mengetahui hakikatnya. Pendapat-pendapatnya disebut sebagai pendapat mujtahid madzhab. Sedangkan di kalangan madzhab Asy-Syafi'i disebut dengan istilah *wajh.* Mereka juga disebut dengan istilah sahabat dengan dianalogikan kepada makna bahwa dialah sahabat dalam madzhab. Jadi, sebagian mujtahid madzhab itu bersahabat dengan Asy-Syafi'i secara hakiki seperti Al Buthi, Yunus dan Rabi'; dan sebagian yang lain tidak bersahabat dengan Asy-Syafi'i secara hakiki dan tidak pula bertemu dengannya, melainkan ia bersahabat dengan para sahabat syari'at atau sahabat dari sahabatnya Asy-Syafi'i, seperti Al Anmathi, Al Ishthikhari, Ibnu Khairan, Ash-Shairafi, dan lain-lain.
- Mujtahid fatwa dan *tarjih,* yaitu tingkatan sesudah tingkatan para pemilik *wajh.* Mereka ini tidak sampai kepada derajat kelompok sebelumnya dalam menjaga madzhab dan bertahan dengan pokok-pokok dan kaidah-kaidahnya, kelihaian dalam menyimpulkan hukum, serta metode ijtihad dan sarana-sarananya yang lain.

  Ibnu Shalah berkata, "Ini adalah sifat kebanyakan pengarang generasi akhir hingga akhir abad ke-4 H. Di antara ulama yang termasuk tingkatan mujtahid madzhab Asy-Syafi'i ini adalah Imam Ar-Rafi'i dan An-Nawawi."
- Para penghapal dan penutur madzhab. Mereka adalah orang-orang yang menghapal madzhab, memahaminya, menuturkannya dan mengajarkannya, tetapi mereka lebih minim kemampuannya dalam menegaskan dalil-dalil dan menerapkan qiyas daripada tingkatan ahli *tarjih.*

  Lih. *Al Ijtihad wa Thabaqat Mujtahidi Asy-Syafi'iyyah* (hal. 17, 37-38, 41, 47-49) karya Dr. Muhammad Hasan Haitu.

[378] Dia adalah Imam Abu Bakar Abdullah Ahmad atau yang dikenal dengan nama Qaffal Ash-Shaghir Al Marwazi, salah seorang tokoh imam penghasil pendapat turunan. Ia adalah syaikhnya penduduk Khurasan dan imam tarekat mereka. Ia bukan Qaffal Al Kabir. Biasanya ia tidak disebut dalam-kitab madzhab selain secara mutlak (tanpa menyebut nama Ash-Shaghir). Sedangkan Qaffal Al Kabir biasanya disebut dengan tambahan nama Asy-Syasyi. Ia menguasai madzhab di luar rata-rata para ulama di zamannya. Ia wafat pada tahun 417 H. Pada usia 90 tahun dan jenazahnya dimakamkan di Sajistan.

Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah Al Kubra* karya As-Subki (5/53-62), *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah* karya Ibnu Hidayah (134), *Wafayat Al A'yan* (1/46), dan *Al Ijtihad Thabaqat Mujtahidi Asy-Syafi'iyyah* (197-198).

Terkadang para mujtahid itu melakukan ijtihad dengan keluar dari pokok-pokok Asy-Syafi'i dan nash-nashnya. Dalam kasus ini, hukum-hukum baru ini dinisbatkan kepada mereka, bukan kepada Asy-Syafi'i. Bahkan itu tidak dianggap sebagai turunan pendapat dari madzhab sebagaimana sebagian masalah yang dikemukakan oleh Al Muzani, salah seorang periwayat pendapat baru Asy-Syafi'i, serta Abu Tsaur, salah seorang periwayat pendapat lama Asy-Syafi'i.[380]

Terkadang ada dua turunan pendapat milik seorang mujtahid, dan pendapat tersebut dikemukakan dalam satu waktu atau dalam dua waktu yang berbeda. Ada kalanya ia mengunggulkan salah satu turunan pendapat daripada turunan pendapat yang lain, dan terkadang ia tidak melakukan *tarjih*. Ada kalanya perbedaan turunan pendapat dihasilkan oleh dua mujtahid atau lebih. Kaidah-kaidah *tarjih* harus diperhatikan dalam mengunggulkan salah satu turunan pendapat atas turunan pendapat lain.[381]

---

[379] Ia adalah Al Imam Al Jalil Abu Hamid Ahmad bin Muhammad bin Ahmad Al Isfarayini, atau dikenal dengan nama Ibnu Abi Thahir. Ia adalah penghapal madzhab, termasuk tokoh penghasil pendapat turunan dalam madzhab, imam tarekat penduduk Irak, dan seorang syaikh madzhab. Ia lahir ada tahun 344 H. Ia hijrah ke Baghdad saat masih muda untuk belajar kepada Syaikh Ibnu Mazruban dan Ad-Dariki hingga menjadi salah seorang imam di zamannya. Ia wafat pada bulan Syawwal tahun 406 H. dan dimakamkan di rumahnya, kemudian dipindahkan ke Bab Harb pada tahun 410 H.

Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah Al Kubra* karya As-Subki (4/61), *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah* karya Ibnu Hidayah (hal. 127), *Thabaqat Al Fuqaha`* karya Asy-Syairazi (117), dan *Wafayat Al A'yan* (1/72).

[380] Lih. *At-Tabshirah Fiqih Ushul Al Fiqh* (hal. 57) karya Imam Abu Ishaq Ibrahim bin Ali Al Fairuzabadi Asy-Syairazi, *Tahdzib Al Asma` Wal-Lughat* (2/285), dan *Mushthalahat Al Madzhab inda Asy-Syafi'iyyah* (hal. 21).

[381] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/101), pengantar tahqiq *Al Ghayah Al Qushwa* (1/116), dan *Mushthalahat Al Madzhab inda Asy-Syafi'iyyah* (hal. 22).

Kaidah *Tarjih* di Antara Pendapat dan Turunan pendapat

Pendapat-pendapat Asy-Syafi'i itu ada yang merupakan pendapat lama dan ada yang merupakan pendapat baru; dan ada pula yang merupakan pendapat lama sekaligus pendapat baru; ada yang merupakan dua pendapat lama; dan ada yang merupakan dua pendapat baru atau lebih.[382]

Jika pendapat yang ada adalah pendapat lama, atau pendapat lama dan baru, maka tidak ada hal yang sulit dipahami dan tidak ada benturan di dalamnya.

Karena dalam kasus pendapat yang ada hanya pendapat baru, maka pendapat baru itulah yang diterapkan dan difatwakan. Dalam kasus ketika pendapat yang ada adalah pendapat lama dan baru, maka yang diterapkan dan difatwakan adalah pendapat baru kecuali dalam beberapa masalah yang kami sampaikan dimana Asy-Syafi'i memfatwakan pendapat lama.

Adapun jika dua pendapat yang ada merupakan dua pendapat baru, maka di sinilah letak kesulitan dan benturannya. Lalu, bagaimana jalan keluarnya?

Jawabnya, fuqaha madzhab Asy-Syafi'i meletakkan dua kaidah untuk menghilangkan benturan ini serta untuk mengetahui pendapat yang kuat di antara dua pendapat, yaitu:

1. Menerapkan pendapat yang paling akhir, dan hal itu dilihat dari tanggalnya jika diketahui. Karena itu harus diperhatikan, mana di antara keduanya yang muncul

---

[382] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/101), dan *Mushthalahat Al Madzhab inda Asy-Syafi'iyyah* (hal. 22).

belakangan dan yang muncul pertama, lalu pendapat yang terakhir itulah yang diterapkan.

2. Menerapkan pendapat yang diunggulkan oleh Asy-Syafi'i sendiri.

Ketentuan ini berlaku manakala Asy-Syafi'i mengemukakan pada dua waktu yang berbeda.

An-Nawawi berkata, "Mufti atau pengamal hukum yang menginduk kepada madzhab Asy-Syafi'i dalam masalah adanya dua pendapat atau dua turunan pendapat tidak boleh menerapkan salah satu dari dua pendapat semaunya tanpa pengamatan. Sebaliknya, dalam kasus adanya dua pendapat itu ia harus menerapkan pendapat yang terakhir jika ia mengetahuinya. Jika tidak, maka ia menerapkan pendapat yang diunggulkan oleh Asy-Syafi'i sendiri."[383]

Adapun jika Asy-Syafi'i mengemukakan dua pendapat dalam satu waktu tetapi ia tidak mengunggulkan salah satunya, melainkan ia meredaksikan keduanya saja, atau tidak diketahui apakah ia mengemukakan kedua pendapat tersebut dalam satu waktu, atau tidak mengunggulkan salah satunya, atau tidak diketahui apakah ia mengemukakan keduanya dalam dua waktu atau satu waktu, maka dalam kasus ini tidak boleh menerapkan salah satu dari dua pendapat kecuali setelah dilakukan kajian mengenai pendapat yang paling kuat di antara dua pendapat manakala yang bersangkutan memiliki kapabilitas untuk melakukan *tarjih* dan *takhrij* (melansir pendapat). Jika tidak, maka ia harus berpegang pada ulama yang memiliki kapabilitas tersebut. Jika kedua cara tersebut tidak juga bisa dikerjakan, maka ia menangguhkan hingga tercapai *tarjih*.

---

[383] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/104).

An-Nawawi berkata, "Jika Asy-Syafi'i mengemukakan dua pendapat tersebut dalam satu kasus, tetapi ia tidak mengunggulkan salah satunya, atau dituturkan dua pendapat darinya tetapi tidak diketahui apakah ia mengemukakannya dalam satu waktu atau dua waktu sedangkan kita tidak mengetahui pendapat yang lebih dahulu, maka wajib dilakukan kajian terhadap pendapat yang paling unggul di antara keduanya, dan pendapat inilah yang diterapkan. Orang yang memiliki kapabilitas takhrij atau *tarjih* dapat mengetahui hal itu dari nash-nash Asy-Syafi'i serta acuan dan kaidah-kaidahnya. Tetapi jika ia tidak memiliki kapabilitas, maka silakan ia mengutipnya dari mereka yang memiliki kapabilitas, karena kitab-kitab mereka menjelaskan hal tersebut. Jika ia tidak mencapai suatu *tarjih* dengan suatu cara, maka ia menangguhkan hingga ia bisa mencapainya."[384]

Sebab-Sebab *Tarjih*

Sebab-sebab *tarjih* yang diberlakukan pada ahli *tarjih* dalam *tarjih* mereka adalah:

1. Meneliti pendapat yang paling mendekati nash Asy-Syafi'i dan kaidah-kaidah madzhabnya. Ini berlaku bagi mujtahid madzhab yang ahli dalam penelitian tentang hal ini. Selain mereka harus meneliti apa yang dikatakan oleh para imam madzhab mengenai pendapat yang unggul di antara dua pendapat.[385]
2. Meneliti pendapat yang diterapkan sesuai dengan Asy-Syafi'i. Sebagian kalangan madzhab Asy-Syafi'i seperti Al Muzani melihat hal itu sebagai pembatal pendapat

---

[384] *Ibid.* (1/104).

[385] Lih. *Mushthalahat Al Madzhab inda Asy-Syafi'iyyah* (hal. 15).

lain. Sedangkan ulama lain dari kalangan madzhab Asy-Syafi'i menganggap hal itu sebagai pengunggul pendapat atas pendapat lain sebagaimana yang dikatakan oleh Al Mawardi, "Jika Asy-Syafi'i mengamalkan salah satu dari keduanya, bukan yang lain, maka pengamalannya itu menjadi dalil bahwa itulah pendapat yang terpilih."[386]

3. Meneliti cabang-cabang Asy-Syafi'i dari salah satu dari dua pendapat, tidak dari pendapat yang lain. Dalam kitab *Fara`id Al Fawa`id* Al Mawardi berkata, "Para sahabat berbeda pendapat mengenai kasus ketika Asy-Syafi'i menyebutkan dua pendapat, kemudian ia mengoreksi masalah tersebut, lalu ia menyebutkan satu pendapat di antara dua pendapat tersebut, atau menetapkan hukum cabang berdasarkan salah satu dari keduanya, bukan pada yang lain. Di antara ulama madzhab Asy-Syafi'i ada yang mengatakan bahwa hal itu tidak memiliki pengaruh. Ada pula yang mengatakan bahwa ia memiliki pengaruh bahwa pendapat yang lain tidak diunggulkan atas pendapat tersebut."[387]

   Abu Ishaq Asy-Syirazi berkata, "Jika Asy-Syafi'i meredaksikan satu masalah berdasarkan dua pendapat, kemudian ia menyampaikan ulang masalah tersebut dengan menyebutkan salah satu dari dua pendapat, atau ia menetapkan cabang dari salah satu pendapat tersebut, maka itu dianggap sebagai pilihan terhadap pendapat yang diulang tersebut, dan pendapat yang

---

[386] Lih. *Fara`id Al Fawa`id* (hal. 24) dan *Mushthalahat Al Madzhab inda Asy-Syafi'iyyah* (hal. 16).
[387] Lih. *Mushthalahat Al Madzhab inda Asy-Syafi'iyyah* (hal. 16).

dijadikan dasar cabang menurut pendapat Al Muzani."[388]

4. Meneliti pendapat Asy-Syafi'i dalam salah satu dari dua pendapat dimana ia melakukan istikharah kepada Allah sebagaimana pendapat yang ia kemukakan dalam masalah pewarisan terhadap perempuan yang dicerai secara *ba`in*.[389] Sebagian kalangan madzhab Asy-Syafi'i melihat hal itu sebagai *tarjih* dan pemilihan Asy-Syafi'i terhadap pendapat tersebut, sebagaimana yang dipastikan oleh Al Mawardi.[390]
5. Meneliti kesesuaian salah satu dari dua pendapat dengan pendapat mayoritas imam, sebagaimana yang dilakukan oleh Ibnu Shalah dan disepakati oleh An-Nawawi dalam pernyataan, "Apakah yang dikemukakan Ibnu Shalah ini jelas dan bisa diterima."

   An-Nawawi juga berkata, "Al Qadhi Husain menceritakan dua pendapat sahabat kami dalam kasus ketika Asy-Syafi'i memiliki dua pendapat yang salah satunya sejalan dengan pendapat Abu Hanifah, yaitu:

---

[388] Lih. *At-Tabshirah fil-Ushul* (hal. 515) dan *Mushthalahat Al Madzhab inda Asy-Syafi'iyyah* (hal. 16).

[389] Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* (5/366-367) berkata, "Sebagian sahabat kami berpendapat untuk memberikan warisan meskipun suami tidak boleh lagi rujuk kepadanya manakala suami menceraínya dalam keadaan suami sakit, dan jika *iddah*-nya berakhir sebelum suami mati. Sebagian sahabat kami berkata, "Meskipun perempuan tersebut menikah dengan laki-laki lain." Sebagian yang lain berkata, "Perempuan tersebut memperoleh warisan selama ia menolak menikah." Sebagian yang lain berkata, "Perempuan tersebut memperoleh warisan selama ia berada dalam masa *iddah*. Jika *iddah*-nya telah selesai, maka ia tidak memperoleh warisan." Ini termasuk masalah yang saya istikharahkan kepada Allah." Kemudian Asy-Syafi'i berkata, "Perempuan yang dicerai secara *ba'in* tidak memperoleh warisan."

[390] Lih. *Fara`id Al Fawa`id* (hal. 46) dan *Mushthalahat Al Madzhab inda Asy-Syafi'iyyah* (hal. 16).

Pertama, pendapat Asy-Syafi'i yang berbeda dari pendapat Abu Hanifah lebih kuat. Pendapat ini dipegang oleh Abu Hamid Al Isfaraini. Alasannya adalah karena Asy-Syafi'i tidak berbeda dari Abu Hanifah melainkan karena ada faktor yang mengharuskan pendapat yang berbeda.

Kedua, pendapat yang sejalan lebih utama. Ini adalah pendapat Qaffal Al Marwazi. Pendapat Qaffal inilah yang lebih *shahih.* Masalah yang diasumsikan ini berlaku manakala tidak ada faktor yang menguatkan sebagaimana telah dijelaskan."[391]

6. Meneliti penyebutan salah satu dari dua pendapat di tempat semestinya dan pilihan Asy-Syafi'i terhadapnya, serta meneliti penyebutan pendapat yang berbeda dengan pendapat tersebut di luar tempat yang tidak semestinya. Pendapat yang disebutkan Asy-Syafi'i di babnya itulah yang unggul karena ia mencantumkannya dengan sengaja dan mengukuhkannya setelah pemikiran yang panjang. Lain halnya dengan pendapat yang disebutkannya tanpa pertimbangan yang matang di selain babnya, karena biasanya Asy-Syafi'i tidak menaruh perhatian terhadap seperti perhatian Asy-Syafi'i terhadap pendapat yang disebut dalam babnya. Para sahabat Asy-Syafi'i menyebutkan hal itu secara gamblang, serta ditegaskan oleh An-Nawawi dan selainnya.[392]
7. Suatu pendapat diunggulkan manakala ada nash yang menjelaskan kesalahan pendapat yang berbeda

---

391 Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/105).

392 Lih. *Fara'id Al Fawa'id* (hal. 54) dan *Mushthalahat Al Madzhab inda Asy-Syafi'iyyah* (hal. 18).

darinya.[393] Maksudnya, ada nash bahwa pendapat yang berbeda dengan pendapat tersebut adalah keliru.

8. Suatu pendapat diunggulkan lantaran Asy-Syafi'i menampilkannya dalam satu tempat atau jawaban tersendiri. Maksudnya, jika satu pendapat dicantumkan tersendiri dalam suatu masalah khusus atau dalam jawaban terhadap pertanyaan, maka pendapat tersebutlah yang diterapkan dalam masalah tersebut karena pendapat itulah yang khusus baginya.[394]

   Adapun jika orang yang tidak kapabel untuk melakukan *tarjih* menemukan perbedaan pendapat di antara para sahabat mengenai yang unggul di antara dua pendapat atau turunan pendapat, maka An-Nawawi berkata, "Hendaknya ia berpegang pada pendapat yang dinilai *shahih* oleh mayoritas ulama, atau yang paling alim, atau yang paling wara'. Jika terjadi benturan antara yang paling alim dan yang paling wara', maka didahulukan yang paling alim."

   An-Nawawi juga berkata, "Jika seseorang tidak menemukan *tarjih* dari seseorang yang memiliki sifat-sifat sebagai seorang penukil dua pendapat atau yang menghasilkan turunan pendapat, maka pendapat yang diriwayatkan oleh Al Buwaithi, Rabi' Al Muradi, dan Al Muzani dari Asy-Syafi'i itu lebih didahulukan menurut para sahabat kami daripada yang diriwayatkan oleh Rabi' Al Jaizi dan Harmalah."[395]

---

[393] Lih. *Hasyiyata Qalyubi wa Umairah* (1/12-13).
[394] *Ibid.* (1/12-13).
[395] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/104-105).

Kaidah-Kaidah *Tarjih* di antara Beberapa Turunan Pendapat:

An-Nawawi berkata, "Turunan pendapat yang kuat dapat diketahui dengan cara-cara di atas. Hanya saja, dalam masalah ini kemunculan pendapat di awal dan di akhir tidak berlaku manakala keduanya bersumber dari satu orang."

An-Nawawi juga berkata, "Jika salah satu di antara keduanya diredaksikan sedangkan yang lain hanya dikemukakan, mana pendapat yang diredaksikan itulah yang biasanya benar dan diterpakan, seperti seandainya Asy-Syafi'i mengunggulkan salah satu dari dua pendapat."[396]

Ketentuan ini berlaku manakala ditemukan perbedaan antara pendapat yang dikemukakan dan pendapat yang diredaksikan. Jika tidak ditemukan di antara keduanya, maka dapat dikatakan bahwa pendapat yang diredaksikan itu tidak diunggulkan atas pendapat yang dikemukakan. Tetapi, ketiadaan perbedaan di antara keduanya jarang terjadi."[397]

Definisi *Thariq* (Riwayat Pendapat)

An-Nawawi berkata, "*Thariq* adalah perbedaan di kalangan sahabat madzhab dalam menceritakan madzhab. Misalnya, sebagian sahabat madzhab menceritakan dua pendapat atau dua turunan pendapat, sedangkan yang lain berkata, "Hanya ada satu pendapat atau turunan pendapat." Atau yang satu berkata, "Dalam masalah ini ada perincian," sedangkan yang lain berkata, "Di dalamnya ada perbedaan pendapat yang bersifat mutlak."[398]

Terkadang kata *wajh* (turunan pendapat) digunakan untuk arti *thariq* (riwayat pendapat), dan sebaliknya. An-Nawawi berkata untuk

---

396 Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/104).
397 *Ibid.*
398 *Ibid.* (1/101).

memberi alasan hal itu, "Mereka melakukan hal ini karena *thariq* dan *wajh* memiliki kesamaan sebagai pernyataan para sahabat Asy-Syafi'i."[399]

Definisi *Nash*

Kata *nash* oleh fuqaha madzhab Asy-Syafi'i digunakan untuk pendapat yang diredaksikan oleh Asy-Syafi'i dalam salah satu kitabnya. Lawannya adalah *wajh dha'if* (turunan pendapat yang lemah), atau pendapat yang disimpulkan dari kalam Asy-Syafi'i.[400]

An-Nawawi dalam *Minhaj Ath-Thalibin* berkata, "Setiap saya menyebut kata *nash,* maka yang dimaksud adalah nash Asy-Syafi'i. Lawannya adalah turunan pendapat yang lemah, atau pendapat yang disimpulkan."[401]

An-Nawawi menyebut perkataan Asy-Syafi'i dengan istilah nash karena ia sangat tinggi nilainya lantaran Imam meredaksikannya, atau karena perkataan tersebut disandarkan kepada Imam. Istilah ini terambil dari kalimat نَصَصْتُ الْحَدِيْثَ إِلَى فُلَانٍ yang berarti aku mengangkat sanad hadits kepada fulan."[402]

Beberapa Ungkapan tentang *Nash*

Ungkapan derivatif yang digunakan untuknya adalah عَلَى النَّصِّ (berdasarkan nash/redaksi), atau نَصَّ عَلَيْهِ (ia meredaksikannya), atau الْمَنْصُوْصُ (yang diredaksikan).[403]

---

[399] *Ibid.* (1/102).

[400] Lih. *Mughni Al Muhtaj* (1/105-106), dan pengantar tahqiq *Al Ghayah Al Qushwa* (1/117).

[401] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 8).

[402] Lih. *Mughni Al Muhtaj* (1/106), dan *Al Qamus Al Muhith* (1/858).

[403] Lih. *Mushthalahat Al Madzhab inda Asy-Syafi'iyyah* (hal. 4), dan pengantar tahqiq *Al Ghayah Al Qushwa* (1/117).

Contoh penyebutan kata nash dalam *Minhaj Ath-Thalibin* adalah:

An-Nawawi berkata, "Haram memindahkan jenazah ke negeri lain. Pendapat lain mengatakan makruh kecuali di dekat Makkah, atau Madinah, atau Baitul Maqdis. Asy-Syafi'i meredaksikan pendapat ini."[404]

Adapun kata *manshush,* para ulama madzhab Asy-Syafi'i mengatakan bahwa kata ini lebih umum penggunaannya daripada kata *nash*, karena kata *nash* hanya digunakan untuk nash Asy-Syafi'i sendiri, atau pendapatnya, atau pendapat turunannya, dan yang dimaksud adalah pendapat yang unggul dan dijadikan pegangan.[405]

---

[404] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (62).

[405] Lih. *Hasyiyah Al Qalyubi ala Syarh Jalaluddin Al Mahalli lil Minhaj* (1/13), *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (37), dan *Mushthalahat Al Madzhab inda Asy-Syafi'iyyah* (hal. 5).

BAHASAN KETIGA
Istilah-Istilah Dalam *Tarjih*, *Tadh'if*, Dan *Khilaf*

Ada beberapa istilah masyhur yang dibangun dan digunakan fuqaha madzhab Asy-Syafi'i dalam-kitab mereka terkait *tarjih*, *tadh'if* dan *khilaf.* Sebagian besarnya dikemukakan An-Nawawi dalam Kitab-Nya *Minhaj Ath-Thalibin.* Karena itu, hal ini harus dipaparkan di sini agar pemerhati dapat memahami dengan terang. Istilah-istilah tersebut adalah:

a. Ungkapan-Ungkapan Tarjih

1. Ungkapan الأَظْهَرُ (secara bahasa berarti paling jelas),[406] yaitu pendapat atau turunan pendapat atau riwayat pendapat yang jelas keunggulannya atas pendapat atau turunan pendapat atau riwayat pendapat yang lain. Pendapat yang menjadi oposisinya adalah الظَّاهِرُ, yaitu pendapat yang memiliki kesamaan sifat jelas dengannya

[406] Dalam penerjemahan selanjutnya digunakan istilah *paling jelas.*

karena dapat ditalar dengan kuat, tetapi الأظهر lebih jelas keunggulannya."[407]

Imam Ahmad Al Alawi[408] berkata, "Walhasil, jika disebut kata *paling jelas*, maka diketahui bahwa pendapat yang menjadi oposisinya adalah satu atau beberapa pendapat yang kuat milik imam, hanya saja pendapat yang diterapkan adalah pendapat yang kuat, yaitu yang disebut dengan sifat paling jelas tersebut."[409]

Ahmad bin Syihab Ar-Ramli[410] berkata, "Kemudian terkadang dua pendapat yang ada sama-sama baru, atau sama-sama lama, atau yang satu baru dan yang satu lama. Terkadang Asy-Syafi'i mengemukakannya dalam dua waktu, atau dalam satu waktu. Terkadang salah satunya lebih unggul dan terkadang tidak lebih unggul. Jika perbedaan kuat karena kuatnya hukum yang ditalar, maka saya menyebutnya dengan istilah *paling jelas* untuk memberi kesan bahwa pendapat yang menjadi oposisinya juga jelas kekuatannya."[411]

Fuqaha madzhab Asy-Syafi'i berbeda pendapat dalam penggunaannya menjadi beberapa pendapat, yaitu:

---

407 Lih. *Mughni Al Muhtaj* (1/105), *Al Fawa'id Al Makkiyyah* (hal. 46), dan *Mushthalahat Al Madzhab inda Asy-Syafi'iyyah* (hal. 21).

408 Dia adalah Ahmad bin Abu Bakar bin Abdullah bin Sumaith Al Alawi Al Hadhrami Asy-Syafi'i. Ia lahir pada tahun 1277 H. di pulau Anjazijah, dan wafat pada tahun 1343 H. Saya tidak menemukan biografinya dalam-kitab biografi. Tetapi biografinya terdapat dalam *Al Ibtihaj* (27) karya anaknya yang bernama Sayyid Umar bin Ahmad, yang dikutip dari *Al Bunan Al Musyir*.

409 Lih. *Al Ibtihaj Fiqih Bayan Ishthilah Al Minhaj* (hal. 5) karya Imam Ahmad bin Abu Bakar bin Samith Al Alawi Al Hadhrami.

410 Biografinya telah disebutkan sebelumnya. Lih. *Al A'lam* karya Az-Zarakli (6/235).

411 Lih. *Nihayah Al Muhtaj* (1/48).

Menurut An-Nawawi, ia digunakan untuk menjelaskan perbedaan dan *tarjih* di antara dua atau beberapa pendapat Asy-Syafi'i. An-Nawawi berkata, "Ketika saya menyebut kata paling jelas dan masyhur, maka itu merujuk pada dua atau beberapa pendapat. Jika perbedaannya kuat, maka saya menggunakan kata paling jelas. Jika tidak, maka saya menggunakan kata masyhur."[412]

Misalnya An-Nawawi dalam *Minhaj Ath-Thalibin* berkata tentang zakat piutang, "Piutang tidak menghalangi kewajiban zakat menurut pendapat yang paling jelas."[413] Ada kalanya kata ini disebut tanpa disebut kata *dua pendapat* atau *beberapa pendapat,* dan hal ini banyak terjadi dalam *Minhaj Ath-Thalibin.* Misalnya An-Nawawi berkata, "Seandainya seseorang menjual harta pemberi waris kepadanya karena mengira masih hidup padahal ia sudah mati, maka hukumnya sah menurut pendapat yang paling jelas."[414]

Menurut Al Baidhawi,[415] istilah *paling jelas* digunakan untuk menjelaskan perbedaan dan *tarjih* di antara dua atau beberapa turunan pendapat para sahabat Asy-Syafi'i. Misalnya adalah Al Baidhawi[416] berkata tentang

---

[412] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 8).

[413] *Ibid.,*(hal. 72).

[414] *Ibid.* (hal. 95).

[415] Dia adalah Al Qadhi Abdullah bin Abu Qasim Umar bin Al Qadhi Sa'id Fakhruddin Muhammad bin Abu Hasan Ali Al Baidhawi. Ia lahir di kota Baidha, termasuk wilayah Syairaz. Ia wafat di kota Tibriz yang menjadi ibukota pada masa pemerintahan Mongol sejak tahun 663 H. Ada perbedaan pendapat mengenai tanggal wafatnya. Menurut mayoritas ahli sejarah dan biografi, ia wafat pada tahun 685 H.

Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah Al Kubra* karya As-Subki (8/157), dan *Syadzarat Adz-Dzahab* (5/392), dan *Mu'jam Al Muallifin* (6/97-98).

[416] Lih. pengantar tahqiq *Al Ghayah Al Qushwa.*

zakat kambing, "Seandainya ia diberi pakan (tidak digembala) dalam jangka waktu tertentu dimana seandainya kambing-kambing dibiarkan tanpa diberi makan maka dapat menimbulkan risiko, maka hitungan *haul* terputus menurut turunan pendapat yang paling kuat karena pakan tersebut merupakan biaya."[417]

Sedangkan menurut Imam Abu Qasim Ar-Rafi'i,[418] istilah *Al Azhar* (paling jelas) digunakan untuk menjelaskan perbedaan dan *tarjih* di antara dua pendapat Asy-Syafi'i, atau dua turunan pendapat para sahabat madzhab, atau riwayat pendapat.[419]

Misalnya adalah Ar-Rafi'i berkata dalam *Al Muharrar,* "Jika musafir lupa akan air dalam barang bawaannya, atau ia menghilangkannya di antara barang bawaannya, lalu ia tidak menemukannya setelah mencarinya, maka ia tayammum, tetapi ia wajib qadha menurut pendapat yang paling jelas di antara dua pendapat."[420]

Ia juga berkata, "Jika air diperbanyak dengan air yang menyucikan tetapi tidak mencapai ukuran dua *qullah,* maka yang paling jelas di antara dua turunan pendapat adalah orang yang telah bersuci dengannya tidak wajib bersuci lagi."[421]

---

[417] Lih. pengantar tahqiq *Al Ghayah Al Qushwa* (1/118), dan *Al Ghayah Al Qushwa* (1/375).

[418] Dia adalah Imam Abdul Karim bin Muhammad bin Abdul Karim Al Qazwini Ar-Rafi'i, pengarang *Fath Al Aziz Syarh Al Wajiz* karya Al Ghazali. Ia lahir pada akhir-akhir bulan Syawwal tahun 555 H. Ia mumpuni dalam ilmu-ilmu syari'at seperti Tafsir, Hadits, Ushul, dan lain-lain.

Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah Al Kubra* (8/281-293), dan *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah* karya Ibnu Hidayah (hal. 218-219).

[419] Lih. pendahuluan tahqiq *Al Muharrar* (hal. 116), dan *Ithaf As-Sadah Al Muttaqin bi Syarh Ihya' Ulumiddin* (2/295).

[420] Lih. *Al Muharrar* (hal. 71) karya Imam Abu Qasim Abdul Karim Al Qazwini.

[421] Lih. *Al Muharrar* (hal. 12).

2. Istilah الظاهر (secara bahasa berarti yang jelas). An-Nawawi tidak menggunakan istilah ini dalam *Minhaj Ath-Thalibin,* tetapi ulama madzhab yang lain mendefinisikan bahwa maksudnya adalah pendapat yang jelas dari segi kekuatan dan keunggulan. Yang menjadi oposisinya adalah pendapat atau turunan pendapat yang *gharib* (asing).[422] Hanya saja, tingkatan keunggulannya di bawah الأظهر.

   Istilah ini menurut Al Baidhawi digunakan untuk *tarjih* antara dua atau beberapa turunan pendapat pada sahabat madzhab. Sedangkan yang menjadi oposisinya adalah turunan pendapat yang *gharib* dalam madzhab.[423]

   Misalnya adalah Al Baidhawi berkata dalam *Al Ghayah Al Qushwa,* "Seandainya tuan memberikan pertanggungan bagi budaknya lalu budaknya itu menunaikan pertanggungan sebelum kemerdekaannya, maka menurut turunan pendapat yang masyhur adalah tuan tersebut berhak menuntut pengganti atas budak tersebut setelah kemerdekaannya. Sedangkan menurut pendapat yang jelas adalah sebaliknya."[424]

   Sedangkan Ar-Rafi'i untuk *tarjih* antara beberapa pendapat, atau turunan pendapat, atau riwayat pendapat. Contoh penggunaan istilah ini untuk pendapat adalah Ar-Rafi'i berkata dalam *Al Muharrar,* "Jika harta yang diambil tanpa izin tercampur dengan harta lain, maka jika harta tersebut dapat dipilih, maka

---

[422] Lih. pengantar kitab *Al Wasith* (1/292).
[423] Lih. pengantar tahqiq *Al Ghayah Al Qushwa* (1/118).
[424] Lih. *Al Ghayah Al Qushwa* (1/533).

pelakunya wajib memilahnya meskipun berat. Tetapi jika tidak bisa dipilah, maka menurut pendapat yang jelas adalah harta tersebut dianggap telah rusak sehingga pelakunya wajib menanggungnya."[425]

Contoh penggunaan istilah *zhahir* untuk turunan pendapat adalah Ar-Rafi'i berkata dalam *Al Muharrar,* "Jika seseorang menghilangkan barang titipan lantaran ia meletakkannya di tempat yang berisiko, atau tidak di tempat penyimpanan yang semestinya, atau ia membawanya kepada orang yang menuntut hak atas pemilik, atau ia menunjukkannya kepada pencuri, maka ia menanggungnya. Seandainya orang yang zhalim memaksanya untuk menyerahkan harta titipan itu kepadanya, maka menurut pendapat yang jelas pemilik berhak menuntut pertanggungan kepadanya, kemudian penerima titipan itu berhak menuntut pengganti dari orang yang zhalim tersebut."[426]

Sedangkan contoh penggunaan kata *zhahir* untuk riwayat pendapat adalah Ar-Rafi'i berkata dalam *Al Muharrar,* "Jika ia mati di tengah-tengah pertempuran, maka menurut riwayat pendapat yang jelas haknya gugur."[427]

3. Istilah الأشهر (yang paling masyhur).

   An-Nawawi juga tidak menggunakan istilah ini dalam *Minhaj Ath-Thalibin,* tetapi fuqaha madzhab Asy-Syafi'i lainnya mendefinisikan bahwa maksudnya adalah pendapat atau turunan pendapat yang lebih masyhur

---

[425] Lih. *Al Muharrar* (hal. 712-713).
[426] *Ibid.* (hal. 789).
[427] Lih. pendahuluan kitab *Al Muharrar* (hal. 118).

daripada pendapat atau turunan pendapat yang lain. Kemasyhurannya itu bisa disebabkan oleh kemasyhuran penukilnya, atau kedudukan pendapat dari sumbernya, atau karena semua ulama madzhab sepakat bahwa ia dituturkan dari sumbernya. Oposisinya adalah masyhur.[428]

Istilah *yang paling masyhur* menurut Ar-Rafi'i digunakan untuk *tarjih* di antara beberapa pendapat, atau turunan pendapat, atau riwayat pendapat. Contoh penggunaan istilah ini untuk pendapat adalah Ar-Rafi'i berkata dalam *Al Muharrar* dalam pembahasan tentang gencatan senjata, "Apakah boleh ada syarat mereka tidak mengembalikan kepada orang yang mendatangi mereka? Ada dua pendapat tentang hal ini, dan pendapat yang paling masyhur adalah boleh."[429]

Contoh penggunaan istilah ini untuk turunan pendapat adalah Ar-Rafi'i berkata dalam *Al Muharrar,* "Jauhnya perjalanan dihitung dengan jarak qashar menurut turunan pendapat yang paling masyhur di antara dua turunan pendapat."[430]

Contoh penggunaannya untuk riwayat pendapat adalah Ar-Rafi'i berkata dalam *Al Muharrar,* "Tidak ada perbedaan antara cacat yang telah ada sebelum akad jual-beli dan cacat yang baru sebelum serah terima. Seandainya cacat terjadi sesudah serah terima, maka *khiyar (hak pilih untuk membatalkan akad)* tidak berlaku. Akan tetapi, seandainya cacat tersebut diakibatkan oleh

---

[428] Lih. pengantar kitab *Al Wasith* (1/292) dan pengantar tahqiq *Al Ghayah Al Qushwa* (1/119).

[429] Lih. pendahuluan kitab *Al Muharrar* (hal. 119).

[430] *Ibid.*

suatu sebab yang telah ada sebelum serah terima, seperti sanksi potong tangan lantaran terjadinya tindak pidana yang telah lalu, maka menurut turunan pendapat yang paling sahih adalah obyek jual-beli dikembalikan. Namun tidak demikian dengan kasus kematian karena sakit yang telah ada sebelumnya berdasarkan turunan pendapat yang paling masyhur."[431]

4. Istilah *masyhur.* Menurut An-Nawawi, istilah ini digunakan untuk menjelaskan perbedaan dan *tarjih* di antara pendapat-pendapat Asy-Syafi'i. Oposisinya adalah pendapat *gharib* (tidak populer). Ia disebut demikian karena asing lantaran lemahnya informasi tentangnya.[432]

   An-Nawawi berkata, "Jika perbedaannya kuat, maka saya menggunakan istilah *Al Azhar* (paling jelas). Tetapi jika tidak, maka saya menggunakan istilah *masyhur.*"[433]

   Imam Ahmad Al Alawi[434] berkata, "Jika disebut istilah *masyhur,* maka diketahui bahwa oposisinya adalah salah satu dari beberapa pendapat yang tidak kuat milik imam."[435]

   Contoh pendapat *masyhur* adalah An-Nawawi dalam *Minhaj Ath-Thalibin* berkomentar tentang duduk istirahat dalam shalat, "Menurut pendapat yang masyhur,

---

431 *Ibid.* (hal. 519).

432 Lih. *Mughni Al Muhtaj* (1/105).

433 Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 8).

434 Dia adalah Ahmad bin Alawi bin Bahasin Ba'alawi Al Husaini Al Madani, yang bergelar Jamalullail. Ia lahir pada tahun 1172 H. di Madinah. Ia dikenal sebagai ahli Hadits dan sastra, pengarang *Dzakhirah Al Kais.* Ia wafat di Madinah pada tahun 1216 H. Lih. *Al A'lam* (1/170).

435 Lih. *Al Ibtihaj fi Bayan Ishthilah Al Minhaj* (hal. 5).

disunahkan duduk ringan sesudah sujud yang kedua dalam setiap rakaat."[436]

Menurut Al Ghazali, istilah ini digunakan untuk *tarjih* di antara beberapa pendapat dan turunan pendapat. Ia mengacu kepada pendapat atau turunan pendapat yang masyhur. Oposisinya adalah pendapat yang *gharib.*[437]

Di antara contoh penggunaan istilah *masyhur* adalah Al Ghazali berkata, "Seandainya ia mengerjakan shalat sunnah sebelum mengerjakan shalat fardhu, maka ada dua pendapat yang *masyhur.* Yang paling benar di antara dua pendapat *masyhur* adalah boleh. Ini merupakan pendapat yang diredaksikan Asy-Syafi'i dalam *Al Umm.*'[438]

Contoh untuk turunan pendapat yang masyhur adalah Al Ghazali berkata, "Orang yang mengerjakan shalat sunnah manakala melihat air, maka shalatnya batal karena tidak ada yang menghalanginya untuk keluar dari shalat. Sedangkan menurut turunan pendapat yang *shahih*, ia wajib menyempurnakan shalatnya sebagaimana adalah shalat fardhu. Seandainya ia berniat shalat sunah 4 rakaat, apakah ia harus meringkasnya menjadi shalat yang paling sedikit rakaatnya? Atau seandainya ia berniat shalat dua rakaat, maka apakah ia terhalang untuk menambahkannya menjadi 4 rakaat? Ada dua turunan pendapat yang *masyhur* dalam masalah ini."[439]

---

436 Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 28).
437 Lih. *Al Wasith* (1/292).
438 Lih. *Al Wasith* (1/531).
439 Lih. *Al Wasith* (1/537).

5. Istilah الأصح (yang paling *shahih*). Istilah ini digunakan An-Nawawi untuk yang paling unggul di antara dua atau beberapa turunan pendapat milik para sahabat madzhab. Ungkapan الأصح oleh mereka untuk salah satu dari dua turunan pendapat memberi makna bahwa pendapat oposisinya juga benar, tetapi tingkatan kebenarannya di bawah ini.[440]

   An-Nawawi berkata, "Ketika saya menyebut paling *shahih* atau *shahih*, maka maksudnya adalah paling *shahih* atau *shahih* di antara dua atau beberapa turunan pendapat. Jika perbedaannya kuat, maka saya menggunakan istilah paling *shahih*. Jika tidak, maka saya menggunakan istilah *shahih* saja."[441]

   Ahmad Al Alawi mengomentari pernyataan An-Nawawi tersebut demikian, "Maksudnya, jika perbedaannya kuat, maka saya menyebutnya paling *shahih*. Pendapat yang paling *shahih* sebagaimana diketahui dari pernyataan mereka adalah pendapat yang kuat dari segi *ashl* (pokok) dan *jami'* (faktor penyatu/titik temu), atau salah satunya saja."[442]

   Contoh turunan pendapat yang paling *shahih* adalah An-Nawawi berkata dalam *Minhaj Ath-Thalibin* tentang

---

[440] Lih. *Mughni Al Muhtaj* (1/105).

[441] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 8).

[442] Lih. *Al Ibtihaj fi Bayan Ishthilah Al Minhaj* (hal. 11). Ia menjelaskan istilah pokok dan penggabung bahwa qiyas memiliki 4 ruku. Yang pertama adalah *maqis alaih* (rujukan qiyas), dan itu disebut pokok. Yang kedua adalah *maqis* (perkara yang diqiyaskan), dan itu disebut cabang. Makna kesamaan di antara keduanya itulah yang disebut *jami'* atau biasa disebut *illah* (alasan hukum). Yang keempat adalah hukum yang menjadi rujukan qiyas, yaitu dilarang atau boleh.

pengambilan *jubran*[443] dalam zakat, "Tidak boleh mengambil *jubran* bersama *tsaniyyah*[444] sebagai pengganti *jadza'ah*[445] menurut turunan pendapat yang paling baik di antara dua turunan pendapat. Saya katakan, menurut turunan pendapat yang paling *shahih* bagi mayoritas ulama adalah boleh. Allah Mahatahu."[446]

Istilah ini menurut Al Baidhawi mengacu kepada pendapat yang terpilih di antara dua atau beberapa pendapat Asy-Syafi'i. Maksudnya adalah pendapat yang mengatasi pendapat lain dari segi ke-*shahih*-annya. Hal ini berarti bahwa oposisinya itu juga sama-sama *shahih*, hanya saja ia lebih *shahih* dari oposisinya.[447]

Contoh untuk pendapat yang paling *shahih* adalah pernyataan Al Baidhawi mengenai penggabungan babi kepada kelompok anjing dari segi najisnya, "Menurut pendapat yang paling *shahih*, babi digabungkan ke dalam kelompok anjing karena penekanan hukum Syari' terhadapnya lebih banyak."[448]

Istilah ini menurut Al Ghazali[449] digunakan untuk melakukan *tarjih* di antara beberapa pendapat atau

---

[443] *Jubran* adalah orang yang berkewajiban mengeluarkan zakat unta dengan usia tertentu, tetapi unta tersebut tidak ditemukan di antara unta-untanya. Ia boleh beralih kepada unta yang usianya di bawahnya, tetapi kekurangannya ditutupi. *Jadza'ah* adalah unta betina berumur 4 tahun memasuki umur 5 tahun.

[444] *Tsaniyyah* adalah sejenis kambing kacang.

[445] *Jadza'ah* adalah unta betina berumur 4 tahun memasuki umur 5 tahun.

[446] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 65).

[447] Lih. pengantar tahqiq *Al Ghayah Al Qushwa* (1/118).

[448] Lih. *Al Ghayah Al Qushwa* (1/233).

[449] Dia adalah Imam Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin Ahmad Al Ghazali. Ia lahir di Thus pada tahun 405 H. Ia awalnya belajar di negerinya, kemudian ia pergi untuk menuntut ilmu ke Jurjan. Ia pernah singgah ke Nisapur dan menjadi pengikut Imam Al Haramain. Ia sangat tekun belajar hingga menjadi ahli madzhab. Di antara karyanya di bidang madzhab adalah *Al Basith*, *Al Wasith*, *Al Wajiz*, dan *Al Khullashah*. Ia wafat pada hari Senin bulan Jumadil Akhir tahun 505 H.

turunan pendapat. Sedangkan menurut Ar-Rafi'i, selain untuk keduanya, ia juga digunakan untuk riwayat pendapat.[450]

Contoh penggunaan istilah paling *shahih* untuk pendapat adalah pernyataan Al Ghazali mengenai batalnya wudhu lantaran menyentuh muhrim dan perempuan kecil yang belum menarik syahwat, "Ada dua pendapat di sini. Pendapat yang paling *shahih* adalah wudhunya tidak batal karena dikaitkan dengan makna hukum."[451]

Contoh penggunaan istilah paling *shahih* untuk pendapat menurut Ar-Rafi'i adalah pernyataannya dalam *Al Muharrar* dalam pembahasan tentang zakat *rikaz,* "Menurut pendapat yang paling *shahih* di antara dua pendapat, cara penyalurannya sama seperti penyaluran zakat."[452]

Contoh penggunaan istilah ini untuk turunan pendapat adalah pernyataan Ar-Rafi'i dalam *Al Muharrar,* "Jika air dikumpulkan hingga mencapai dua *qullah,* maka menurut turunan pendapat yang paling *shahih* adalah ia kembali menjadi air yang menyucikan."[453]

Contoh penggunaan istilah paling *shahih* untuk riwayat pendapat adalah pernyataan Ar-Rafi'i dalam *Al Muharrar,* "Menurut riwayat pendapat yang paling *shahih* di antara dua riwayat pendapat adalah pembeli tidak mengeluarkan sebelum serah terima menurut dua

---

Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah Al Kubra* karya As-Subki (6/191), *Wafayat Al A'yan* (4/216-219), dan *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah* karya Ibnu Hidayah (hal. 192).

[450] Lih. *Al Wasith* (1/291) dan pengantar tahqiq *Al Muharrar* (hal. 114).

[451] Lih. *Al Wasith* (1/488).

[452] Lih. *Al Muharrar* (hal. 371).

[453] Lih. *Al Muharrar* (hal. 9).

pendapat, melainkan dipastikan kewajiban zakat di dalamnya."[454]

6. Istilah الصَّحِيْحُ (*shahih*). Ini adalah istilah yang sebanding dengan istilah paling *shahih*. Ia disebut demikian karena ke-*shahih*-annya lantaran dalilnya kuat, tetapi ia tidak seperti pendapat yang paling *shahih*. Ungkapan mereka dengan kata *shahih* ini menunjukkan kekeliruan oposisinya karena lemahnya argumen, dan itu merupakan pendapat yang lemah atau rusak (keliru).[455]

   Istilah *shahih* menurut An-Nawawi digunakan untuk melakukan *tarjih* di antara beberapa turunan pendapat saja, sama seperti istilah paling *shahih*.

   An-Nawawi berkata, "Ketika saya menyebut istilah paling *shahih* atau *shahih*, atau *shawab (benar)*, maka yang dimaksud adalah untuk turunan pendapat. Jika perbedaannya kuat, maka saya menyebut paling *shahih*. Jika perbedaannya lemah dan masih bisa bertahan, maka saya menyebut *shahih*. Tetapi jika perbedaannya sangat lemah, maka saya menyebut *shawab* (benar)."[456]

   Al Alawi berkata, "Istilah *shahih* merujuk kepada satu turunan pendapat yang *shahih* dari segi pokok dan faktor kesamaan, atau salah satunya saja. Istilah ini digunakan untuk dua turunan pendapat, dan oposisinya adalah *fasid* (rusak/keliru)."[457]

   Contoh penggunaan istilah *shahih* untuk pendapat adalah pernyataan An-Nawawi dalam *Minhaj Ath-Thalibin* tentang balighnya anak saat mengerjakan shalat,

---

[454] *Ibid.* (hal. 387).
[455] Lih. *Mughni Al Muhtaj* (1/105).
[456] Lih. tahqiq An-Nawawi (hal. 20) karya Imam Abu Zakariya Yahya An-Nawawi.
[457] Lih. *Al Ibtihaj fi Bayan Ishthilah Al Minhaj* (hal. 11-12).

"Seandainya ia mengalami baligh di tengah-tengah shalat, maka ia menyempurnakan shalatnya itu. Shalatnya itu sah menurut pendapat yang *shahih.* Ketentuan ini juga berlaku ketika ia mengalami baligh sesudah shalat. Jadi, ia tidak wajib mengulangi shalatnya menurut pendapat yang *shahih.*"[458]

Adapun *shahih* menurut Al Baidhawi digunakan untuk menjelaskan perbedaan dan *tarjih* di antara beberapa pendapat saja.[459] Misalnya adalah pernyataan Al Baidhawi, "Seandainya orang yang memikul pertanggungan melunasi hutang, kemudian ia menghibahkan sebagiannya, maka ia boleh menarik kembali menurut pendapat yang *shahih.*"[460]

Sedangkan istilah *shahih* menurut Al Ghazali digunakan untuk menjelaskan perbedaan dan *tarjih* di antara beberapa pendapat atau turunan pendapat. Dan menurut Ar-Rafi'i, ia digunakan untuk keduanya dan untuk riwayat pendapat.[461]

Contoh penggunaan istilah menurut Al Ghazali untuk pendapat adalah pernyataan Al Ghazali untuk perempuan yang mengalami *istihadhah* dalam keadaan *mutahayyirah*[462], "Menurut pendapat yang *shahih*, ia diperintahkan untuk berhati-hati."[463]

---

458 Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 22).

459 Lih. *Al Ghayah Al Qushwa* (1/118).

460 *Ibid.* (1/533).

461 Lih. pendahuluan tahqiq *Al Wasith* (1/292), dan pendahuluan tahqiq *Al Muharrar* (hal. 115).

462 *Mutahayyirah* adalah perempuan yang tidak memiliki kebiasaan untuk hari-hari haidhnya, dan tidak bisa membedakan antara darah haidh dan darah yang lain. Atau maknanya adalah perempuan yang lupa akan hari-hari haidhnya, atau waktunya. Lih. *Mu'jam Lughah Al Fuqaha'* (hal. 372).

463 Lih. *Al Wasith* (1/583).

Contoh penggunaan istilah *shahih* untuk turunan pendapat adalah pernyataan Al Ghazali mengenai mengusap kaos kaki kulit, "Yang dimaksud dengan keberadaan kaos kaki kulit sebagai sesuatu yang menghalangi air adalah kaos kaki kulit tersebut dijahit. Karena jika ia kuat dan menutupi tetapi air bisa sampai ke telapak kaki, maka ada dua turunan pendapat. Turunan pendapat yang *shahih* adalah boleh mengusapnya karena ia menutupi."[464]

Contoh penggunaan istilah *shahih* untuk pendapat dalam *Al Muharrar* adalah pernyataan Ar-Rafi'i, "Seandainya seseorang menjual sesuatu dengan akad *sullam,* atau membeli dengan pembayaran dalam pertanggungan, maka menurut pendapat yang *shahih* adalah akad tersebut sah dan pembayarannya ditetapkan dalam pertanggungan pembeli."[465]

Contoh penggunaan istilah *shahih* untuk turunan pendapat adalah pernyataan Ar-Rafi'i, "Tidak wajib mengulangi wudhu dan mandi menurut turunan pendapat yang *shahih.*"[466]

Contoh penggunaan istilah *shahih* untuk riwayat pendapat adalah pernyataan Ar-Rafi'i, "Seandainya penjual mengalihkan hak seseorang kepada pembeli, kemudian obyek yang diperjualbelikan itu dikembalikan, maka menurut pendapat yang kuat pengalihan tersebut tidak batal."[467]

---

464 *Ibid.* (1/551). Lih. pendahuluan tahqiq *Al Muharrar* (hal. 116).
465 Lih. pendahuluan tahqiq *Al Muharrar* (hal. 116).
466 *Ibid.* (hal. 116).
467 *Ibid.*

7. Istilah *madzhab*. Menurut fuqaha madzhab Asy-Syafi'i, istilah *madzhab* digunakan dalam menceritakan *madzhab*. Maksudnya, di sana ada lebih dari satu riwayat pendapat dalam menuturkan *madzhab*, seperti sebagian dari mereka menceritakan dua pendapat atau dua turunan pendapat tentang suatu masalah, sedangkan sebagian yang lain memastikan salah satunya saja. Selanjutnya, pendapat yang unggul itulah yang diungkapkan dengan istilah *madzhab*.[468]

   An-Nawawi berkata, "Ketika saya menyebut istilah *madzhab*, maka itu merujuk kepada dua atau beberapa riwayat pendapat."[469]

   Ahmad Al Alawi mengomentari perkataan An-Nawawi setelah mendefinisikan makna *thariq* (riwayat pendapat), "Kemudian, riwayat pendapat yang unggul yang diungkapkan dengan istilah *madzhab* itu terkadang dipastikan, dan terkadang perbedaan. Yang dimaksud oleh pengarang dengan istilah madzhab itu tidak selalu riwayat pendapat yang pasti, melainkan terkadang maksudnya adalah riwayat pendapat yang berbeda-beda juga."[470]

   Contoh penggunaan istilah *madzhab* dalam *Minhaj Ath-Thalibin* adalah pernyataan An-Nawawi dalam masalah tayammum, "Jika ia berniat untuk shalat fardhu dan sunnah, maka keduanya hukumnya boleh baginya. Jika ia berniat shalat fardhu saja, maka ia boleh shalat sunah

---

468 Lih. *Tuhfah Al Muhtaj* (1/51-52) dan pengantar tahqiq *Al Ghayah Al Qushwa* (1/119).

469 Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 3-8).

470 Lih. *Al Ibtihaj fi Bayan Ishthilah Al Minhaj* (hal. 12), dan *Mushthalahat Al Madzahib Al Fiqhiyyah* (hal. 274).

menurut madzhab. Atau jika ia berniat shalat sunah saja, atau shalat saja (tanpa menyebut sunah atau fardhu), maka ia boleh mengerjakan shalat sunah, tidak shalat fardhu, menurut madzhab."[471]

Adapun ungkapan derivatif untuk *madzhab*, terkadang kalimatnya berbunyi وَالْمَذْهَبُ كَذَا (menurut *madzhab* adalah demikian), atau وَهُوَ الْمَذْهَبُ (inilah m*adzhab*), atau وَالْمَذْهَبُ عَلَى هَذَا الْقَوْلِ (*madzhab* sesuai pendapat ini).[472]

8. Istilah الأَشْبَهُ (yang paling menyerupai), yaitu adalah hukum yang paling kuat keserupaannya dengan *illah* (alasan hukum). Istilah ini berlaku dalam kasus ketika suatu masalah memiliki dua hukum yang didasarkan pada dua qiyas, tetapi *illah* salah satunya lebih kuat daripada *illah* yang lain.[473]

   Istilah ini tidak digunakan An-Nawawi dalam *Minhaj Ath-Thalibin,* melainkan digunakan oleh Ar-Rafi'i dalam *Al Muharrar,* dan Al Baidhawi dalam *Al Ghayah Al Qushwa.*

   Misalnya adalah penjelasan Ar-Rafi'i dalam *Al Muharrar* tentang i'tikaf, "I'tikaf dianjurkan di semua waktu, tetapi di sepuluh hari terakhir bulan Ramadhan ia lebih dianjurkan sebagaimana telah dijelaskan. Tujuannya adalah untuk mencari Lailatul Qadar. Yang paling serupa dengan *illah* adalah Lailatul Qadar terjadi pada malam ke-21 atau 23."[474]

   Al Baidhawi berkata tentang air *musta'mal,* "Air yang telah digunakan untuk basuhan yang baru, atau untuk

---

[471] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 17), dan *Mughni Al Muhtaj* (1/262-263).
[472] Lih. *Mushthalahat Al Madzhab inda Asy-Syafi'iyyah* (hal. 19).
[473] Lih. pengantar tahqiq *Al Ghayah Al Qashwa* (1/119), dan *Al Wasith* (1/293).
[474] Lih. *Al Muharrar* (hal. 426).

pengulangan yang kedua dan ketiga itu tidak lagi menyucikan. Namun pendapat yang pertama lebih menyerupai alasan hukum."[475]

9. Istilah الأَرْجَح (yang paling unggul), atau pendapat, atau turunan pendapat, atau riwayat pendapat yang keunggulannya lebih jelas daripada selainnya. Hukum oposisinya adalah *rajih* (unggul), yaitu yang didukung dengan salah satu dari sebab-sebab *tarjih*.[476]

   Istilah Ibnu tidak disebutkan An-Nawawi dalam *Minhaj Ath-Thalibin,* melainkan disebutkan oleh Ar-Rafi'i dalam *Al Muharrar* untuk pendapat, turunan pendapat dan riwayat pendapat.

   Contoh penggunaan istilah ini untuk pendapat adalah pernyataan Ar-Rafi'i, "Ia melakukan thawaf wada' jika ia berniat keluar dari Makkah, dimana setelah thawaf tersebut ia langsung keluar tanpa berdiam diri lagi. Apakah thawaf ini hukumnya wajib dan ditutupi dengan *dam,* ataukah hukumnya sunnah dan tidak ditutupi dengan *dam*? Ada dua pendapat dalam hal ini. Pendapat yang paling unggul adalah yang pertama."[477]

   Contoh penggunaan istilah ini untuk turunan pendapat adalah pernyataan Ar-Rafi'i, "Seandainya orang yang mengakui itu menarik pengakuannya dalam keadaan ia didustakan, dan ia berkata, "Aku keliru," maka turunan pendapat yang paling unggul adalah penarikan pengakuannya diterima."[478]

---

[475] Lih. *Al Ghayah Al Qashwa* (1/192).
[476] Lih. pengantar tahqiq *Al Ghayah Al Qashwa* (1/110) dan *Al Wasith* (1/293).
[477] Lih. *Al Muharrar* (hal. 475).
[478] Lih. pendahuluan tahqiq *Al Muharrar* (hal. 121).

Contoh penggunaan istilah ini untuk riwayat pendapat adalah pernyataan Ar-Rafi'i, "Penggadaian budak *mudabbar* itu hukumnya batal menurut riwayat pendapat yang paling unggul."[479]

10. Istilah الأقرب (yang paling dekat). Istilah ini digunakan untuk turunan pendapat yang paling dekat qiyashnya kepada nash Asy-Syafi'i daripada qiyas kepada selainnya.[480] Sementara Ar-Rafi'i menggunakan istilah ini untuk pendapat atau turunan pendapat yang lebih dekat dengan nash Imam Asy-Syafi'i.

    Contoh penggunaan istilah untuk pendapat adalah pernyataan Ar-Rafi'i dalam *Al Muharrar,* "Jika seseorang disewa untuk mengangkut 100 karung lalu ia mengangkut 110 karung, maka penyewa wajib membayarkan upah standar untuk tambahannya. Jika hewan pengangkutnya mati karena itu, maka orang yang disewa itu menanggung jika dalam pekerjaannya itu ia tidak disertai dengan pemilik hewan pengangkut. Tetapi jika ia disertai dengan pemilik hewan dan ia tidak bekerja sendiri, maka apakah ia menanggung separo harga hewan, ataukah seukuran tambahan beban kerja tersebut? Ada dua pendapat dalam hal ini, dan pendapat yang paling mendekati adalah pendapat kedua."[481]

    Contoh penggunaan istilah ini untuk turunan pendapat adalah pernyataan Ar-Rafi'i, "Seandainya seseorang melakukan transaksi *salam* dengan kata *membeli,* dimana

---

[479] Lih. *Al Muharrar* (hal. 579).

[480] Lih. pengantar tahqiq *Al Ghayah Al Qashwa* (1/119), dan *Mushthalahat Al Madzhab inda Asy-Syafi'iyyah* (hal. 22).

[481] Lih. *Al Muharrar* (hal. 756).

ia berkata, "Aku membeli darimu pakaian dengan sifat demikian dan harganya sekian dirham," lalu mitra transaksi berkata, "Aku jual kepadamu," maka akad tersebut sah. Apakah akad ini termasuk kategori akad *salam* atau jual beli? Ada dua turunan pendapat di sini. Yang paling mendekati nash adalah yang kedua."[482]

11. Istilah الأقوى (yang paling kuat). Istilah ini tidak disebutkan oleh An-Nawawi dalam *Minhaj Ath-Thalibin,* melainkan disebutkan oleh Ar-Rafi'i dalam *Al Muharrar,* dan didefinisikannya sebagai pendapat yang lebih kuat secara makna.[483]

12. Istilah الأقوم (yang paling lurus), maksudnya adalah pendapat yang selamat dari benturan.[484] Tidak ada pendapat yang berbeda dan berseberangan dengannya.

13. Istilah الأقيس (yang paling kuat qiyasnya),

    Az-Zubaidi berkata, "Maksudnya adalah pendapat yang kuat qiyasnya dari segi pokok dan faktor kesamaan, atau salah satunya." Ia juga berkata, "Dengan makna ini terkadang ia digunakan dengan arti yang sama dengan istilah الأظهر dan الأصح ."[485]

    Az-Zubaidi juga berkata, "Terkadang ia digunakan untuk pendapat yang paling kuat qiyasnya dengan pendapat Asy-Syafi'i atau dengan masalah-masalah dalam bab, seperti pernyataan Ar-Rafi'i daki *Al Muharrar* dalam pembahasan tentang akad *salam,* "Menurut pendapat

---

[482] Lih. *Al Muharrar* (hal. 561).

[483] Lih. *Fath Al Aziz* karya Ar-Rafi'i (5/97), dan pendahuluan tahqiq *Al Muharrar* (hal. 122).

[484] Lih. pendahuluan tahqiq *Al Ghayah Al Qashwa* (1/119).

[485] Lih. *Ithaf As-Sadah Al Muttaqin* (2/296).

yang paling kuat qiyasnya, hukumnya boleh untuk pakaian yang dicelup setelah dijahit."[486]

Ia juga berkata, "Menurut turunan pendapat lain, hukumnya tidak boleh karena tidak diketahui ukuran pembuatan dan karena ada perbedaan tujuan darinya. Menurut pendapat yang paling dekat qiyasnya kepada pernyataan para sahabat madzhab dalam bab ini adalah turunan pendapat yang pertama karena turunan pendapat yang kedua tertolak lantaran seandainya sah, maka sah juga untuk pakaian yang dijahit setelah dicelup karena adanya dua *illah* padanya."

Dengan makna ini istilah tersebut digunakan serupa dengan istilah الأَشْبَهُ, oposisinya adalah الشَّبِيهُ (pendapat yang mirip)."[487]

Istilah ini tidak digunakan An-Nawawi dalam *Minhaj Ath-Thalibin,* melainkan digunakan Al Ghazali dalam *Al Wasith* dan Ar-Rafi'i dalam *Al Muharrar.*

Contohnya dalam *Al Wasith* adalah penjelasan Al Ghazali tentang keruntunan dalam wudhu terkait pengulangan niat manakala terpisah waktu yang jauh; apakah hukumnya wajib atau tidak? Al Ghazali berkata, "Menurut pendapat yang paling kuat qiyasnya, ia tidak wajib karena tidak terjadi pemutusan terhadap niat."[488]

14. Istilah الأَحْوَطُ (yang paling hati-hati), yaitu pendapat yang disinyalir memiliki alasan yang paling kuat, seperti seandainya ada dua pendapat atau dua turunan pendapat yang di dalamnya ada makna, pertimbangan

---

[486] Lih. *Al Muharrar* (hal. 570).
[487] Lih. *Ithaf As-Sadah Al Muttaqin* (2/296).
[488] Lih. *Al Wasith* (1/460).

dan qiyas, tetapi dalam salah satu sisinya ada isyarat nash dari Syari', atau nash diberlakukan umum untuk menjaga hal itu. Karena itu ia disebut sebagai pendapat yang paling hati-hati.[489]

- Istilah ini tidak digunakan An-Nawawi dalam *Minhaj Ath-Thalibin,* melainkan digunakan oleh Ar-Rafi'i dalam *Al Muharrar.*

  Contohnya adalah penjelasan Ar-Rafi'i, "Seandainya seseorang teringat di akhir shalatnya bahwa ia meninggalkan satu kali sujud di selain rakaat yang terakhir, maka ia wajib menambah satu rakaat. Tetapi jika ia meninggalkan satu sujud dari rakaat terakhir, maka ia cukup bersujud lalu mengulangi tasyahud. Jika ia tidak mengetahui rakaat yang mana, maka ia mengambil pendapat yang paling hati-hati."[490]

15. Istilah الأَحْسَنُ (yang paling baik). Istilah ini digunakan An-Nawawi dalam Minhaj Ath-Thalibin dan Ar-Rafi'i dalam *Al Muharrar* untuk pendapat, turunan pendapat dan riwayat pendapat. Akan tetapi penulis tidak menemukan definisi yang tepat dan ilmiah dari para fuqaha.

    Misalnya adalah penjelasan An-Nawawi, "Tidak boleh mengambil *jubran* bersama *tsaniyyah*[491] sebagai

---

[489] Lih. *Ithaf As-Sadah Al Muttaqin* (2/296), dan pendahuluan tahqiq *Al Muharrar* (hal. 133).

[490] Lih. *Al Muharrar* (hal. 142-143). Contoh lain adalah penjelasan Ar-Rafi'i, "Laki-laki yang merdeka tidak boleh menikahi budak perempuan milik orang lain kecuali dengan beberapa syarat. Tetapi menurut pendapat yang lebih hati-hati, pernikahan tersebut dilarang sesuai dengan cakupan umum firman Allah, *"Dan barang siapa di antara kamu (orang merdeka) yang tidak cukup perbelanjaannya untuk mengawini wanita merdeka lagi beriman, ia boleh mengawini wanita yang beriman, dari budak-budak yang kamu miliki."* (Qs. An-Nisaa` [4]: 25)

[491] *Tsaniyyah* adalah sejenis kambing kacang.

pengganti *jadza'ah*[492] menurut turunan pendapat yang paling baik di antara dua turunan pendapat."[493] Ar-Rafi'i berkata, "Sedikit darah kutu dan lalat itu juga dimaafkan. Sedangkan menurut turunan pendapat yang paling baik, ukuran yang banyak tidak dimaafkan. Jika darah yang sedikit itu tersebar karena keringat, maka ia menjadi seperti darah yang banyak."[494]

16. Istilah الأَوْلى (yang paling utama). Istilah ini digunakan Ar-Rafi'i dalam *Al Muharrar,* tetapi tidak digunakan oleh An-Nawawi.

    Contoh penggunaan istilah ini untuk riwayat pendapat adalah penjelasan Ar-Rafi'i, "Jika keduanya tidak berada di satu lapangan, melainkan yang satu berada dalam bangunan dan yang lain berada di tempat seperti pelataran dan atap, maka menurut riwayat pendapat yang paling utama adalah jika bangunan makmum berada di sebelah kanan atau kiri, maka keabsahan jamaah dibatasi dengan syarat barisannya tersambung dari bangunan yang satu ke bangunan yang lain."[495]

    Contoh penggunaan istilah ini untuk pendapat adalah menjelaskan Ar-Rafi'i, "Seandainya seorang muslim melukai muslim lain, lalu yang dilukai itu murtad kemudian kembali ke Islam, lalu ia mati, maka jika lamanya waktu murtad itu panjang, maka tidak dikenai *qishash.* Jika waktunya pendek, maka seperti itu pula

---

[492] *Jadza'ah* adalah unta betina berumur 4 tahun memasuki umur 5 tahun.
[493] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 65).
[494] Lih. *Al Muharrar* (hal. 150-151).
[495] Lih. *Al Muharrar* (hal. 202-203).

menurut pendapat yang paling utama di antara dua pendapat."[496]

17. Istilah الْمُخْتَارُ كَذَا (yang terpilih adalah demikian). Ini merupakan istilah khusus An-Nawawi ketika terjadi perbedaan dalam madzhab dan ia melihat bahwa kebenaran ada di kelompok kecil karena kekuatan dalil. Ia mengungkapkan dengan istilah ini.

    An-Nawawi berkata, "Manakala ada sesuatu yang dikuatkan oleh sekelompok kecil ulama, sedangkan dalil yang benar dan terang mendukung pendapat mereka, maka saya mengatakan bahwa pendapat yang terpilih adalah demikian. Jadi, kata *terpilih* merupakan isyarat bahwa pendapat itulah yang unggul dari segi dalil dan pendapat tersebut dipegang oleh sekelompok kecil, sedangkan mayoritas ulama madzhab yang lebih masyhur dalam madzhab berpegang pada pendapat yang berbeda."[497]

    Contohnya adalah penjelasan An-Nawawi tentang air *musyammasy* atau air yang terkena sinar matahari, "Menurut pendapat yang terpilih, air *musyammas* tidak makruh."[498] Namun dalam *Al Minhaj* ia berkata, "Menurut pendapat yang paling jelas, air *musyammasy* hukumnya makruh."[499]

    Dalil kemakruhan air *musyammasy* lemah, dan pendapat yang terpilih menurut An-Nawawi adalah tidak makruh karena tidak adanya dalil tentang hal tersebut. Adapun istilah pendapat terpilih yang digunakan An-Nawawi

---

496 Lih. pendahuluan tahqiq *Al Muharrar* (hal. 124).
497 *Ibid.* (hal. 32).
498 *Ibid.* (hal. 34).
499 Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 9).

dalam *Ar-Raudhah* bermakna pendapat yang paling *shahih* dalam madzhab, bukan makna yang dijadikan istilah.[500]

18. Istilah الْعَمَلُ عَلَى هٰذَا (amalan didasarkan pada pendapat ini), atau الْعَمَلُ عَلَى خِلَافِهِ (amalan didasarkan pada pendapat yang berbeda). Menurut Ar-Rafi'i dan An-Nawawi, ungkapan الْعَمَلُ عَلَى هٰذَا merupakan bentuk *tarjih*[501] ketika hukum yang diterapkan bertentangan dengan hukum yang lebih masyhur dari segi dalil.

    An-Nawawi menggunakan istilah ini dalam *Minhaj Ath-Thalibin* terkait takbir Idul Adha dan kesaksian. Istilah ini juga digunakan oleh Ar-Rafi'i dalam *Al Muharrar*.[502]

    Contohnya adalah An-Nawawi berkata, "Orang yang menunaikan haji bertakbir sejak Zhuhur hari Idul Adha dan mengakhirinya pada Shubuh hari terakhir dari hari-hari Tasyriq. Orang yang tidak sedang menunaikan haji sama seperti orang yang menunaikan haji menurut pendapat yang lebih jelas. Sedangkan menurut sebuah pendapat, ia mulai dari Maghrib malam Idul Adha. Menurut sebuah pendapat, ia mulai bertakbir sejak Shubuh hari Arafah dan mengakhirinya pada waktu Ashar hari terakhir dari hari-hari Tasyriq. Inilah yang menjadi diamalkan."[503]

---

[500] Lih. *Al Fawa 'id Al Makkiyyah* (hal. 43).

[501] *Ibid.*

[502] Lih. *Al Muharrar* (hal. 285) dan pendahuluan tahqiq *Al Muharrar* (132).

[503] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 53) dan *Mughni Al Muhtaj* (1/594).

Asy-Syarbini berkomentar tentang ungkapn *inilah dasar amalan* di berbagai kota, serta ada riwayat yang *shahih* dari perbuatan Umar, Ali, Ibnu Mas'ud, dan Ibnu Abbas, tanpa ada yang mengingkari. Ia dipilih oleh pengarang dalam menilai *shahih.*

An-Nawawi dalam *Al Adzkar* berkata, "Itulah yang paling *shahih.*"

An-Nawawi berkata tentang kesaksian, "Tidak sah mengarahkan kesaksian terhadap perempuan yang memakai cadar dengan berpatokan pada suaranya. Jika saksi mengenalnya secara persis, atau namanya, atau nasabnya, maka hukumnya boleh. Saksi mengajukan kesaksian dengan hal-hal yang ia ketahui, dan tidak boleh mengarahkan kesaksian kepada perempuan tertentu meskipun diberitahu oleh satu atau dua orang yang adil menurut pendapat yang paling masyhur. Sedangkan pendapat yang diamalkan adalah kebalikannya."[504]

Ibnu Hajar Al Haitsami[505] berkomentar tentang makna pendapat mereka tentang takbir Idul Adha dan kesaksian bahwa yang masyhur adalah demikian, tetapi yang diamalkan sebaliknya. Ia berkomentar, "Terjadi benturan antara *tarjih* dari segi dalil madzhab dari *tarjih* dari segi praktik, sehingga boleh mengamalkan apa yang telah menjadi amalan."[506]

19. Istilah إِتَّفَقُوْا (mereka bersepakat) dan هَذَا مَجْزُوْمٌ بِهِ (ini dipastikan), dan هَذَا لَا خِلَافَ فِيْهِ (tidak ada perbedaan pendapat di dalamnya). Istilah-istilah ini digunakan untuk melakukan *tarjih* atas dasar kesepakatan para ulama

---

Sedangkan dalam *Ar-Raudhah* ia berkata, "Inilah yang paling jelas menurut para pentahqiq."

Lih. *Mughni Al Muhtaj* (1/594).

[504] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 34), dan *Mughni Al Muhtaj* (6/376).

[505] Dia adalah Imam Syihabuddin Abu Abbas Ahmad bin Muhammad bin Muhammad bin Hajar Al Haitsami, lahir pada tahun 909 H. di Abu Haitsam, Mesir. Ia hapal kitab *Al Minhaj* dan mengajar para ulama kota Thantha, Mesir. Kemudian ia pindah ke Al Azhar dan belajar kepada Syaikh Zakariya Al Anshari dan Syaikh Ahmad Ar-Ramli. Ia wafat di Makkah pada tahun 973 H.

[506] Lih. *Syadzarat Adz-Dzahab* (8/370). Lih. *Al Fawa'id Al Makkiyyah* (hal. 45).

madzhab. Dalam kitab *Al Fawa`id Al Makkiyyah* dikutip pendapat dari Ibnu Hajar Al Haitsami bahwa istilah-istilah *mereka sepakat, ini dipastikan, tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini* digunakan untuk hal-hal yang terakit dengan ulama madzhab, bukan yang lain.[507]

20. Istilah هَذَا مُجْمَعٌ عَلَيْهِ (terjadi ijma' padanya). Yang dimaksud oleh ulama madzhab Asy-Syafi'i dengan istilah ini adalah ijma' para imam madzhab lain. Dalam *Al Fawa`id Al Makkiyyah* dijelaskan, "Ungkapan mereka 'terjadi ijma' padanya' digunakan untuk pendapat yang disepakati oleh para imam."[508]

21. Istilah وَلَكِنْ (tetapi). Menurut ulama madzhab Asy-Syafi'i, pendapat yang dijelaskan sesudah kata *tetapi* merupakan pendapat yang dijadikan sandaran, kecuali masalah dibatasi dengan kata كَمَا (sebagaimana) sehingga pendapat yang dijelaskan sebelumnya itulah yang dijadikan sandaran.

    Sedangkan menurut sebagian ulama madzhab Asy-Syafi'i, sesudah kata 'tetapi' adalah pendapat yang dijadikan sandaran, baik sebelumnya ada kata 'sebagaimana' atau tidak, kecuali diredaksikan bahwa pendapat yang dijadikan sandaran adalah pendapat yang berbeda darinya. Menurut Ibnu Hajar Al Haitsami, kalimat sesudah 'sebagaimana' itulah yang dijadikan sandaran. Semua ketentuan ini berlaku manakala pendapat disampaikan secara mutlak (tanpa keterangan). Jika sebuah pendapat telah dinilai unggul

---

507 *Ibid.*
508 *Ibid.*

atau lemah, maka statusnya mengikuti penilaian tersebut."[509]

b. Ungkapan-Ungkapan untuk Menilai Lemah

1. Kata قِيلَ (dikatakan) dan حُكِيَ (diceritakan).

   Ini adalah ungkapan yang sinonim dan mengindikasikan lemahnya turunan pendapat yang dituturkan, sedangkan turunan pendapat yang menjadi oposisinya kuat atau *shahih.* Karena itu digunakan ungkapan untuk menilai kelemahan baginya.[510]

   Istilah ini digunakan An-Nawawi dalam *Minhaj Ath-Thalibin.* Ia berkata, "Manakala saya menyebut 'dikatakan', maka itu merupakan turunan pendapat yang lemah. Sedangkan turunan pendapat yang *shahih* atau lebih *shahih* adalah sebaliknya."[511]

   Ia juga berkata, "Manakala saya menyebut *dikatakan,* maka ia merupakan oposisi dari pendapat yang paling *shahih.* Dan manakala saya menyebut 'diceritakan', maka ini merupakan oposisi dari pendapat yang *shahih.*"[512]

   Contohnya adalah An-Nawawi berkata dalam *Minhaj Ath-Thalibin,* "Air yang bekas digunakan untuk bersuci yang fardhu, dan dikatakan juga untuk bersuci yang

---

[509] Lih. *Al Fawa'id Al Makkiyyah* (hal. 42), *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (hal. 44), dan *Mushthalahat Al Madzahib Al Fiqhiyyah* (hal. 276).

[510] Lih. pengantar tahqiq *Al Ghayah Al Qashwa* (1/119), dan *Mushthalahat Al Madzhab inda Asy-Syafi'iyyah* (hal. 22).

[511] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 8).

[512] Lih. *At-Tahqiq* (hal. 30).

sunnah, bukan merupakan air yang dapat menyucikan dalam madzhab baru."[513]

An-Nawawi dalam *At-Tahqiq* berkata, "Dianjurkan untuk menjaga wudhu dan bermalam dalam keadaan berwudhu, serta memperbarui wudhu bagi orang yang ingin shalat dengan wudhu."[514]

2. Ungkapan فِي قَوْلٍ كَذَا (dalam sebuah pendapat demikian), فِي نَصٍّ (dalam nash), dan فِي رِوَايَةٍ (dalam riwayat). Ini adalah istilah-istilah yang setara dan petunjuk kelemahan pendapat dan keunggulan pendapat yang berbeda darinya. Ungkapan فِي قَوْلٍ كَذَا digunakan An-Nawawi dalam *Minhaj Ath-Thalibin.* Ia berkata, "Jika saya mengatakan فِي قَوْلٍ كَذَا , maka pendapat yang kuat adalah pendapat yang berbeda darinya."[515]

   Sementara dalam *At-Tahqiq* An-Nawawi berkata, "Jika saya mengatakan فِي قَوْلٍ (dalam sebuah pendapat), maka ia berada dalam kelompok pendapat yang paling jelas. Jika saya mengatakan فِي نَصٍّ maka ia berhadapan dengan pendapat yang jelas. Atau jika saya mengatakan فِي رِوَايَةٍ , maka ia berhadapan dengan pendapat yang masyhur."[516]

   Contohnya adalah An-Nawawi dalam *Minhaj Ath-Thalibin* menjelaskan wudhu sebelum mandi, "Menurut sebuah pendapat, orang yang berwudhu dalam keadaan

513 Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 9).
514 Lih. *At-Tahqiq* (hal. 68).
515 Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 8).
516 Lih. *At-Tahqiq* (hal. 29).

demikian mengakhirkan basuhan terhadap kedua kakinya."[517] Sementara dalam *At-Tahqiq* ia berkata, "Barangsiapa yang tayammum karena dingin, maka ia mengqadha shalatnya. Tetapi dalam sebuah riwayat tidak wajib. Dalam sebuah pendapat, orang yang mukim mengqadha shalatnya."[518]

3. Ungkapan فِي وَجْهٍ (dalam sebuah turunan pendapat), atau وَجْهٌ شَاذٌّ (turunan pendapat yang asing), dan وَجْهٌ وَاهٍ (turunan pendapat yang lemah). Ungkapan-ungkapan ini digunakan untuk menjelaskan perbedaan pendapat, keberadaan perbedaan pendapat menjadi 3 turunan pendapat atau lebih dari para sahabat madzhab, dan bahwa turunan pendapat, dan bahwa turunan pendapat yang disebut adalah lemah sedangkan turunan pendapat oposisinya lebih *shahih* atau *shahih*. Selain itu, turunan pendapat yang diterapkan adalah turunan pendapat oposisi tersebut."

   An-Nawawi juga berkata, "Ketika saya menyebut dalam sebuah turunan pendapat, maka itu adalah pendapat yang lemah."[519]

   Kata *syadz* (janggal) menunjukkan kelemahan, sedangkan kata *wahin* (lemah) menunjukkan lemah sekali. Istilah dalam sebuah turunan pendapat disebutkan dalam *Minhaj Ath-Thalibin* sebanyak 27 kali. Ada yang diberi sifat *janggal*, dan ada pula yang diberi sifat *lemah*."[520]

---

[517] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 14).
[518] Lih. *At-Tahqiq* (hal. 114-116).
[519] Lih. *At-Tahqiq* (hal. 31).
[520] Lih. *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj ila Ma'rifah Rumuz Al Minhaz* (hal. 5/115).

Contoh penggunaan istilah ini untuk turunan pendapat adalah penjelasan An-Nawawi dalam *Minhaj Ath-Thalibin* tentang pembersihan rahim, "Pembersihan rahim itu wajib dilakukan terhadap budak perempuan *mukatab*[521]. Demikian pula untuk perempuan yang murtad menurut pendapat yang paling *shahih*, bukan perempuan yang berada dalam keadaan halal karena tidak sedang puasa, i'tikaf dan ihram. Sedangkan dalam kasus ihram ada satu turunan pendapat."[522]

Contoh turunan pendapat yang janggal adalah penjelasan An-Nawawi dalam *Minhaj Ath-Thalibin* tentang surat pengakuan terkait pengecualian dengan sesuatu yang definitif, "Dari sesuatu yang spesifik, seperti *kompleks ini miliknya kecuali rumah ini,* atau *dirham-dirham ini miliknya kecuali dirham ini.* Ada satu turunan pendapat yang janggal terkait pengecualian yang definitif."[523]

Contoh turunan pendapat yang lemah adalah penjelasan An-Nawawi dalam *Minhaj Ath-Thalibin,* "Seandainya seseorang memasukinya rumahnya tetapi orang lain menghalaunya dari rumah itu, atau orang lain itu mengusirnya dan menguasai rumah itu sehingga pemiliknya tidak bisa masuk, maka ia dianggap mengambil harta tanpa seizin pemiliknya."[524]

4. Ungkapan فِي وَجْهٍ أَوْ قَوْلٍ (menurut satu turunan pendapat atau pendapat). Istilah ini digunakan An-Nawawi dalam *Minhaj Ath-Thalibin* untuk menjelaskan perbedaan

---

[521] Budak yang diberi kesempatan untuk memperoleh kemerdekaan dengan menebus dirinya sendiri.

[522] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 258) dan *Mughni Al Muhtaj* (5/115).

[523] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 142) dan *Mughni Al Muhtaj* (3/303).

[524] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 146) dan *Mughni Al Muhtaj* (3/336).

pendapat mengenai keberadaan masalah sebagai pendapat Asy-Syafi'i atau sebagian dari turunan pendapat para sahabat madzhab, serta untuk menjelaskan keberadaan pendapat atau turunan pendapat tersebut lemah sedangkan pendapat atau turunan pendapat opoisisinya lebih jelas atau masyhur.[525]

Contohnya adalah penjelasan An-Nawawi, "Jika suami mengatakan, 'Kalau aku masuk rumah, maka kamu tercerai dengan membayar seribu', lalu istri menerima tersebut dan masuk, maka ia tercerai menurut pendapat yang *shahih* dengan membayarkan kompensasi yang disebutkan. Sedangkan dalam satu turunan pendapat atau pendapat, ia tercerai dengan membayarkan mahar yang standar."[526]

5. Ungkapan لَا يَبْعُدُ (tidak jauh) dan يُمْكِنُ (mungkin). Ini adalah ungkapan kritik yang menunjukkan kelemahan pendapat yang ditunjuknya, baik dalam bentuk bahasan atau jawaban.[527]
6. Ungkapan مَعَ ضَعْفٍ فِيْهِ (disertai kelemahan di dalamnya). Ungkapan ini menunjukkan kelemahan yang sangat dalam suatu masalah.

   Al Ahdal berkata, "Ungkapan mereka *ma'a dha'f fih* (disertai kelemahan di dalamnya) terkadang juga digunakan untuk menyebut pendapat yang mengandung kelemahan yang berat."[528]

---

[525] Lih. *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (hal. 38).
[526] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 229).
[527] Lih. *Al Fawa'id Al Makkiyyah* (hal. 44) dan *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (hal. 46).
[528] Lih. *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (hal. 46).

7. Ungkapan قِيْلَ (milik empunya pendapat). Ungkapan ini juga menunjukkan lemahnya pendapat yang lemah, tetapi tidak satu tingkatan kelemahan dalam ungkapan sebelumnya.[529]
8. Ungkapan وَقَعَ لِفُلَانٍ كَذَا (terjadi pada fulan demikian). Ungkapan ini manakala disebut secara mutlak (tanpa keterangan), maka ia menunjukkan kelemahan pendapat nalar. Tetapi jika ia diberi keterangan dengan *tarjih* atau *tadh'if* (penilaian lemah), maka itu seperti yang dijelaskan dalam *Al Fawa`id Al Makkiyyah,* "Mengenai ungkapan mereka *terjadi pada fulan demikian*, jika mereka menyatakan dengan gamblang *tarjih* atau *tadh'if*, dan itulah yang banyak terjadi, maka ketentuannya seperti itu. Jika tidak, maka ia dihukumi lemah."[530]
9. Ungkapan إِنْ صَحَّ هَذَا فَكَذَا (jika pendapat ini benar, maka seperti itu). Ungkapan ini biasanya disebutkan di akhir penjelasan. Ia menunjukkan kebimbingan dalam mengunggulkan pendapat atau menerimanya. Dalam kitab *Al Fawa`id Al Makkiyyah* dijelaskan, "Jika mereka mengatakan 'jika pendapat ini benar maka demikian', tampaknya menunjukkan bahwa pendapat tersebut tidak diterima."[531]
10. Ungkapan زَعَمَ فُلَانٌ (fulan mengklaim). Istilah ini maknanya seperti *berkata,* hanya saja ia sering digunakan untuk mengungkapkan pendapat yang diragukan.[532]

---

[529] Lih. *Al Fawa`id Al Makkiyyah* (hal. 44) dan *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (hal. 46).

[530] Lih. *Al Fawa`id Al Makkiyyah* (hal. 43).

[531] *Ibid.* (hal. 41-42).

[532] Lih. *Al Fawa`id Al Makkiyyah* (hal. 42), dan *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (hal. 46).

11. Ungkapan التَّعَسُّف (menyayangkan). Ungkapan ini menunjukkan tindakan yang tidak diperkenankan menurut para peneliti. Ada kalanya ia digunakan untuk melakukan tindakan yang tidak ada unsur darurat di dalamnya.[533]
12. Ungkapan فِيْهِ تَسَاهُلٌ (di dalamnya ada sikap menyepelekan). Istilah ini digunakan dalam sebuah pernyataan yang tidak memberi indikasi yang kuat terhadap makna ungkapan sehingga diperlukan penafsiran yang lebih cermat, kecuali ia sampai kepada tingkatan salah.
    Dalam kitab *Al Fawa`id Al Makkiyyah* dijelaskan, "Kata *tasahul* digunakan dalam perkataan yang tidak mengandung kesalahan, tetapi ia membutuhkan suatu pengarahan makna yang memang terkadang dalam ungkapan."[534]

c. Ungkapan-Ungkapan Perbedaan Pendapat:

1. Ungkapan كَذَا أَوْ كَذَا (demikian atau demikian). Istilah ini dicantumkan An-Nawawi dalam *Minhaj Ath-Thalibin,* dan ia petunjuk bahwa dalam pendapat yang disebut sesudahnya merupakan pendapat yang berbeda. Jika pendapat sesudahnya dinyatakan sebagai pendapat yang lebih *shahih,* maka posisi oposisinya adalah pendapat yang *shahih.* Dan jika pendapat sesudahnya dinyatakan sebagai pendapat yang *shahih,* maka

---

[533] Lih. *Al Fawa`id Al Makkiyyah* (hal. 45), dan *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (hal. 47).

[534] Lih. *Al Fawa`id Al Makkiyyah* (hal. 45), dan *Mushthalahat Al Madzahib Al Fiqhiyyah* (hal. 281).

pendapat oposisinya merupakan pendapat yang lemah. Jika pendapat sesudahnya dinyatakan sebagai pendapat yang paling jelas, maka pendapat oposisinya merupakan pendapat yang jelas. Jika pendapat sesudahnya dinyatakan sebagai pendapat yang masyhur, maka pendapat oposisinya merupakan pendapat yang tidak populer."[535]

Contohnya adalah penjelasan An-Nawawi dalam *Minhaj Ath-Thalibin,* "Barangsiapa yang terkena najis, maka ia mencucinya, kemudian mandi. Ia tidak cukup dengan mandi. Demikian pula dalam wudhu."[536]

An-Nawawi juga menjelaskan tentang haji, "Seandainya anaknya atau orang lain mengeluarkan harta untuk biaya, maka ia tidak wajib menerimanya menurut pendapat yang paling *shahih.* Tetapi seandainya anaknya melakukan ketaatan, maka ia wajib menerimanya. Demikian pula bagi orang asing menurut pendapat yang paling *shahih.*"

An-Nawawi berkata tentang orang yang memiliki hak pengasuhan, "Hak ini ditetapkan sebagai milik setiap orang laki-laki yang muhrim dan ahli waris sesuai dengan urut-urutan pewarisan. Demikian pula dengan orang yang tidak muhrim seperti anak paman menurut pendapat yang *shahih.*"[537]

An-Nawawi berkata tentang harta temuan, "Seandainya seseorang menuduh seseorang menguasai budaknya padahal orang tersebut tidak menguasai budaknya itu, dan ia menuduh tanpa bukti, maka tuduhannya tidak

---

[535] Lih. *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (hal. 39).
[536] *Ibid.* (hal. 150).
[537] *Ibid.* (hal. 83).

diterima. Demikian pula jika ia menuduh orang yang menemui barang menurut pendapat yang paling jelas."[538]

Ia juga menjelaskan tentang serangan orang lain dan pertanggungan para wali, "Seandainya orang yang minum khamer dipukul dengan sandal dan pakaian, maka tidak ada pertanggungan menurut pendapat yang *shahih*. Demikian pula dengan empat puluh cambukan menurut pendapat yang masyhur."[539]

2. Ungkapan yang menunjukkan batas maksimal, yaitu لَوْ (seandainya) dan إِنْ (jika). Ungkapan ini menunjukkan perbedaan pendapat. Tetapi jika tidak ditemukan perbedaan pendapat, maka ia berfungsi untuk memberlakukan hukum secara umum. An-Nawawi dalam *Al Fawa`id Al Makkiyyah* berkata, "Di antara istilah mereka adalah kata 'seandainya' dan 'jika' merupakan isyarat akan adanya perbedaan pendapat. Tetapi jika tidak ditemukan perbedaan pendapat, maka ia berfungsi untuk memberlakukan hukum secara umum."[540]

   Contohnya adalah penjelasan An-Nawawi, "Seandainya seseorang memberi hibah dengan syarat upah tertentu, maka menurut pendapat yang paling jelas akad tersebut sah."[541]

   An-Nawawi berkata tentang ijtihad untuk menentukan arah Ka'bah, "Barangsiapa yang tidak mampu melakukan ijtihad dan mempelajari tanda-tanda seperti orang buta, maka ia bertaklid kepada orang yang

---

538 *Ibid.* (hal. 177).
539 *Ibid.* (hal. 305).
540 *Ibid.* (hal. 45).
541 Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 172).

tepercaya dan tahu. Jika ia mampu, maka menurut pendapat yang paling *shahih* adalah ia wajib belajar."[542]

3. Ungkapan جَازَ (boleh), وَجَبَ (wajib), حَرُمَ (haram), dan كُرِهَ (makruh). Ungkapan-ungkapan ini juga termasuk ungkapan perbedaan pendapat. An-Nawawi berkata, "Ketika saya menyebut *boleh, sah, haram, makruh,* dan semisalnya, dan demikian pula jika saya menyebut *seandainya demikian dan demikian, menurut pendapat yang paling jelas, menurut pendapat yang paling shahih,* atau *menurut madzhab,* dan semisal itu, maka perbedaan pendapat kembali kepada setiap pendapat sesudah ungkapan demikian itu."[543]
4. Ungkapan كَانَ كَذَا لاَ كَذَا فِي الأَصَحِّ (hukumnya seperti ini, tidak seperti itu menurut pendapat yang paling *shahih*), atau كَانَ كَذَا دُوْنَ كَذَا فِي الأَصَحِّ (hukumnya seperti ini, bukan seperti itu menurut pendapat yang paling *shahih*). An-Nawawi berkata, "Ketika saya menyebut ungkapan كَانَ كَذَا لاَ كَذَا فِي الأَصَحِّ (hukumnya seperti ini, tidak seperti itu menurut pendapat yang paling *shahih*), atau menurut pendapat yang paling jelas, atau menurut madzhab, atau semisalnya, maka perbedaan pendapat kembali kepada pernyataan sesudah لاَ (tidak). Dan ketika saya menyebut ungkapan كَانَ كَذَا دُوْنَ كَذَا فِي الأَصَحِّ (hukumnya seperti ini, bukan seperti itu menurut pendapat yang paling *shahih*) atau semisalnya, maka perbedaan

---

542 *Ibid.* (hal. 24).
543 Lih. *At-Tahqiq* (hal. 31).

pendapat kembali kepada pernyataan sesudah دُوْنَ (bukan) dan sebelumnya."[544]

Topik Keempat: *Naql* (Penukilan) Dan *Takhrij* (Pelansiran)

Istilah ini masyhur di kalangan fuqaha madzhab Asy-Syafi'i dan sering digunakan dalam-kitab kalangan madzhab Asy-Syafi'i. Di antara mereka ada yang mengungkapkannya dengan istilah *qaul mukharraj* (pendapat yang dilansir), dan ada pula yang mengungkapkannya dengan istilah *takhrij* (pelansiran).

An-Nawawi dalam *Minhaj Ath-Thalibin* berkata, "Ada turunan pendapat yang lemah atau pendapat yang dilansir."[545]

Urgensi istilah ini perlu dibahas dalam sebuah topik tersendiri dan terpisah agar jelas maknanya bagi orang yang ingin mengkajinya.

Al Khathib Asy-Syarbini berkata, "Yang disebut *takhrij* adalah Asy-Syafi'i menjawab dengan dua hukum yang berbeda dalam dua kasus yang serupa, tetapi tidak ada faktor yang pantas dibedakan di antara keduanya, lalu para sahabat memindahkan jawaban Asy-Syafi'i dalam masing-masing kasus ke kasus lain sehingga dalam setiap kasus terdapat dua pendapat, yaitu yang diredaksikan dan yang dilansir. Pendapat yang diredaksikan dalam kasus yang satu merupakan pendapat yang dilansir dalam kasus yang kedua, dan pendapat yang diredaksikan dalam kasus yang kedua merupakan pendapat yang dilansir dalam kasus pertama. Karena itu keduanya disebut sebagai dua pendapat yang didasari pengutipan dan *takhrij* atau pelansiran. Pada umumnya dalam kejadian semacam ini para sahabat tidak sepakat untuk melansir,

---

544 *Ibid.*

545 Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 8).

melainkan ada yang melansir dan ada yang menunjukkan perbedaan di antara dua bentuk perkara."[546]

Takhrij adalah dua masalah yang berbeda dari dua bab yang berbeda dalam fikih, dimana Asy-Syafi'i meredaksikan hukum masing-masing dalam bab dan tempatnya, tetapi hukum salah satunya berbeda dari hukum yang lain. Asy-Syafi'i mengatakan—misalnya—sah untuk masalah pertama, dan mengatakan tidak sah untuk masalah kedua. Kemudian salah seorang imam madzhab Asy-Syafi'i mendapati bahwa meredaksikan dua hukum yang berbeda untuk dua masalah, padahal dua masalah tersebut dalam pandangan mujtahid tersebut adalah sama. Di antara keduanya tidak ada faktor yang pantas dijadikan pembeda. Kemudian ia berpikir bahwa seyogianya pendapat Imam Asy-Syafi'i tentang kedua hal itu sama, baik keduanya sama-sama sah atau sama-sama tidak sah.

Oleh karena salah satu dari dua hukum yang diredaksikan itu tidak boleh dibatalkan, maka mujtahid tersebut berpikir untuk menggabungkan hukum masalah yang satu ke dalam masalah yang lain, dan sebaliknya. Maksudnya, dalam salah satu dari dua masalah, mujtahid melansir pendapat kedua yang diambil masalah lain. Dengan demikian, ia menjadikannya sebagai pendapat yang dilansir dalam masalah pertama, sehingga di dalamnya ada dua pendapat, yaitu:

Pertama, hukumnya sah, dan pendapat inilah yang diredaksikan di dalamnya.

Kedua, hukumnya tidak sah, dan pendapat inilah yang dilansir dari pendapat kedua.

Demikian pula yang dilakukan pada masalah kedua. Jika mereka mengungkapkan hukum salah satu masalah tersebut,

---

[546] Lih. *Mughni Al Muhtaj* (1/106).

maka mereka berkata, "Ada dua pendapat berdasarkan pengutipan dan pelansiran."[547]

Apakah Pendapat yang Dilansir Dinisbatkan kepada Asy-Syafi'i?

Asy-Syarbini berkata, "Menurut pendapat yang paling *shahih*, pendapat yang dilansir tidak dinisbatkan kepada Asy-Syafi'i karena barangkali pendapat tersebut telah ditarik, sehingga keduanya harus disebutkan faktor perbedaannya."[548]

Sebagian ulama madzhab Asy-Syafi'i mengatakan bahwa pendapat terlansir itu terbagi menjadi dua, yaitu:

Pertama, pendapat terlansir yang dianggap berada di luar madzhab, dan tidak dinisbatkan kepada madzhab. Ini adalah pendapat terlansir yang pelansirnya berseberangan dengan Asy-Syafi'i dalam suatu kasus, atau ia menyalahi suatu kaidah *ushul* di dalamnya. Pendapat terlansir ini tidak terbilang sebagai madzhab Asy-Syafi'i karena berbeda dengan pendapat Asy-Syafi'i, atau karena bertolak belakang dengan *ushul* Asy-Syafi'i dalam berijtihad.

Kedua, pendapat terlansir yang terbilang sebagai bagian dari madzhab Asy-Syafi'i. Yaitu pendapat yang dilansir dengan mengikuti *ushul* dan kaidah-kaidah madzhab. Ia tidak berbeda dari nash Asy-Syafi'i itu sendiri, sehingga ia terbilang sebagai madzhab Asy-Syafi'i. Tetapi para ulama berkata, "Pendapat ini dinisbatkan kepada mujtahid tersebut karena Asy-Syafi'i tidak mengatakannya meskipun dilansir sesuai dengan *ushul*-nya dan sesuai dengan kaidah-kaidahnya."[549]

---

[547] Lih. *Mushthalahat Al Madzhab inda Asy-Syafi'iyyah* (hal. 27-28).

[548] Lih. *Mughni Al Muhtaj* (hal. 1/106).

[549] Lih. *Tahdzib Al Asma' Wal-Lughat* (2/200, 285), *Fara'id Al Fawa'id* (hal. 51-52), *Asy-Syafi'i* karya Abu Zahrah (hal. 321), dan *Mushthalahat Al Madzhab inda Asy-Syafi'iyyah* (hal. 32-33).

Dasar-Dasar *Takhrij* dalam Madzhab Asy-Syafi'i

Takhrij dalam madzhab Asy-Syafi'i didasarkan pada hal-hal berikut,

1. *Ushul* yang menjadi pondasi madzhab Asy-Syafi'i.
2. Kaidah-kaidah yang sudah dibakukan dalam madzhab.
3. Kasus-kasus yang hukum dan alasan hukumnya diredaksikan oleh Asy-Syafi'i. Hukum perkara tersebut dipindahkan kepada perkara yang tidak diredaksikan hukumnya oleh Asy-Syafi'i karena ada kesamaan alasan hukum.
4. Kasus-kasus yang diredaksikan hukumnya oleh Asy-Syafi'i tetapi ia tidak meredaksikan alasan hukumnya. Kemudian muncul kasus lain yang oleh mujtahid dipikir bahwa tidak ada perbedaan di antara kedua kasus tersebut, sehingga ia memindahkan kepada kasus tersebut hukum yang diredaksikan dalam kasus yang serupa.[550]

Contoh Pengutipan dan Pelansiran

An-Nawawi dalam *Minhaj Ath-Thalibin* menjelaskan masalah ijtihad terhadap dua air, "Jika seseorang menggunakan air yang dikiranya suci, maka ia menumpahkan air yang lain. Jika ia membiarkannya lalu dugaannya berubah, maka ia tidak menerapkan yang kedua berdasarkan pendapat yang diredaksikan."[551]

---

[550] Lih. *Mushthalahat Al Madzhab inda Asy-Syafi'iyyah* (hal. 32) dan *Asy-Syafi'i* karya Abu Zuhrah (hal. 320).

[551] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 10).

Yang serupa dengan masalah ini adalah penjelasan An-Nawawi tentang ijtihad untuk menentukan arah kiblat. Ia berkata, "Jika ijtihadnya berubah, maka ia menerapkan pendapat yang kedua."[552]

Kedua masalah ini serupa, dan dalam kasus ijtihad terhadap kiblat ada dua pendapat.

Pertama, pendapat yang diredaksikan, yaitu menerapkan ijtihad yang kedua tentang kiblat manakala dugaannya yang pertama berubah.

Kedua, pendapat yang dilansir atau disimpulkan dari ijtihad tentang air, yaitu pendapat yang kedua tentang arah kiblat tidak diterapkan.

Dalam kasus ijtihad terhadap air juga dicapai dua pendapat.

Pertama, pendapat yang diredaksikan, yaitu tidak boleh menerapkan ijtihad yang kedua.

Kedua, pendapat yang dilansir dari masalah ijtihad terhadap kiblat, yaitu menerapkan ijtihad yang kedua dalam masalah air.

Namun sebenarnya masalah tersebut dibedakan bahwa penerapan ijtihad kedua dalam masalah air itu mengakibatkan pembatalan satu ijtihad dengan ijtihad lain jika yang bersangkutan membasuh anggota wudhu yang telah terbasuh oleh air pertama, atau mengakibatkan shalat dengan najis jika ia tidak membasuhnya. Sedangkan dalam masalah kiblat, ijtihad di dalamnya tidak mengakibatkan shalat dengan najis dan tidak pula shalat dengan menghadap ke selain kiblat.

---

552 *Ibid.* (hal. 24).

Topik Kelima: Bentuk-Bentuk Kemungkinan Makna, Kajian Dan Pengamatan, Perbedaan, Serta Tanya-Jawab

a. Ungkapan-Ungkapan tentang Kemungkinan Makna

1. Kata مُحْتَمِلٌ (mengandung kemungkinan makna) dan مُحْتَمَلٌ (makna yang terkandung).

   Istilah ini oleh kalangan madzhab Asy-Syafi'i digunakan untuk menunjukkan kemungkinan makna. Jika ia dibaca dengan *fathah* pada *mim* yang kedua sehingga berbunyi مُحْتَمَلٌ, maka ia menunjukkan *tarjih* karena ia lebih dekat kepada makna. Jika ia dibaca dengan *kasrah* pada *mim* yang kedua sehingga berbunyi مُحْتَمِلٌ , makna maknanya adalah ia mengandung makna yang tidak diunggulkan. Kata ini serupa dengan kata tafsir dan takwil. Jika tidak ada harakat seperti yang banyak tertulis dalam-kitab ulama generasi akhir, maka jika ia terletak sesudah sebab-sebab yang menguatkan pendapat, maka lebih besar kemungkinannya dibaca مُحْتَمَلٌ. Jika ia terletak sesudah sebab-sebab yang melemahkan, maka lebih besar kemungkinannya dibaca مُحْتَمِلٌ."[553]

   Dalam kitab *Al Fawa'id Al Makkiyyah* dijelaskan, "Sering kali mereka menggunakan kata ini dalam kajian para ulama generasi akhir. Jika mereka membacanya dengan *fathah* pada *mim* yang kedua,

[553] Lih. *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (hal. 45).

maka ia mengindikasikan *tarjih* karena ia bermakna *dekat.* Tetapi jika mereka membacanya dengan *kasrah,* maka ia tidak mengindikasikan makna tersebut karena maknanya adalah ذُوْ اِحْتِمَال (yang memiliki kemungkinan makna). Maksudnya adalah ia bisa diarahkan maknanya dan ditakwili). Tetapi jika mereka tidak memberinya harakat, maka harus merujuk kepada kitab para ulama generasi akhir agar terungkap duduk perkaranya."[554]

2. Ungkapan لاَ يَبْعُدُ كَذَا (tidak jauh seperti ini). Istilah mengindikasikan makna yang mungkin bagi pernyataan, karena jika mereka mengatakan 'tidak jauh seperti ini', maka itu adalah kemungkinan makna.[555]

b. Ungkapan-Ungkapan tentang Kajian, Pengamatan dan Perenungan

1. Ungkapan فِيْهِ بَحْثٌ (di dalamnya ada pembahasan). Istilah ini disebut di akhir alinea ketika sebuah pemikiran telah selesai disampaikan. Ia menunjukkan bahwa pemikiran tersebut perlu dikaji dan dipikirkan lebih lanjut agar dihasilkan makna yang sesuai.[556]

   Dalam kitab *Al Fawa`id Al Makkiyyah* dijelaskan, "ungkapan 'di dalamnya ada kajian' maknanya adalah lebih umum, yaitu dalam konteks ini ada

---

[554] *Ibid.* (hal. 43).

[555] Lih. *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (hal. 44) dan *Al Fawa`id Al Makkiyyah* (hal. 41).

[556] Lih. *Mushthalahat Al Madzahib Al Fiqhiyyah* hal. 260-261.

penelitian, atau ada kekeliruan sehingga ia harus diarahkan kepada makna yang sesuai."[557]

Al Ahdal berkata, "Ungkapan 'di dalamnya ada kajian' dan semisalnya digunakan untuk kasus yang memiliki kekuatan, baik sebagai verifikasi jawaban atau bukan."[558]

2. Kata تَأَمَّلْ (renungkan), فَتَأَمَّلْ (maka renungkan) dan فَلْيَتَأَمَّلْ (maka ia hendaknya merenungkan). Kata-kata ini menunjukkan makna mengerahkan pemikiran untuk merenungi.[559]

   Biasanya ungkapan ini diletakkan di akhir bahasan oleh ulama generasi akhir. Kata ini menunjukkan suatu makna dari segi ketelitian, akurasi, kelemahan dan kekuatan:

   Kata تَأَمَّلْ (renungkan) mengisyaratkan kecermatan terhadap konteks masalah sekali lagi. Ia mengisyaratkan jawaban yang kuat. Kata فَتَأَمَّلْ (maka renungkan) mengisyaratkan kelemahan. Sedangkan فَلْيَتَأَمَّلْ (maka ia hendaknya merenungkan) mengisyaratkan jawaban yang lebih lemah.[560]

   As-Saqqaf berkata, "Ada kalanya bahasan diakhiri dengan kalimat تَأَمَّلْ (renungkan) sebagai isyarat untuk melakukan pengamatan yang teliti terhadap konteks masalah sekali lagi, baik dengan tambahan *fa'* di depannya atau tidak, kecuali dalam karya-karya Al Buni karena ia membedakan keduanya.

---

[557] Telah dijelaskan sebelumnya.

[558] Lih. *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (hal. 46).

[559] Lih. *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (hal. 47) dan *Al Fawa'id Al Makkiyyah* (hal. 45).

[560] Lih. *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (hal. 46).

Perbedaan antara تَأَمَّلْ (renungkan), فَتَأَمَّلْ (maka renungkan) dan فَلْيَتَأَمَّلْ (maka ia hendaknya merenungkan) adalah kata تَأَمَّلْ menunjukkan jawaban yang kuat, kata فَتَأَمَّلْ menunjukkan jawaban yang lemah, dan kata فَلْيَتَأَمَّلْ menunjukkan jawaban yang lebih lemah."

Demikian penjelasan Ad-Damamini. Menurut sebuah pendapat, makna kata تَأَمَّلْ adalah dalam masalah yang dibahas ada kerumitan dan suatu makna; makna kata فَتَأَمَّلْ adalah dalam masalah yang dibahas ada perkara yang lebih rumit dengan perincian. Sedangkan kata فَلْيَتَأَمَّلْ maknanya adalah lebih rumit lagi dengan asumsi bahwa banyaknya huruf menunjukkan banyaknya makna.[561]

3. Kata الْفَحْوَى (inti). Kata ini menunjukkan hukum yang dipahami dengan cara pasti dan implikasi.[562]

   Abu Baqa' berkata, "Kata الْفَحْوَى adalah kata yang dipahami secara mutlak. Tetapi terkadang ia dikhususkan untuk kalam yang diketahui dengan cara pasti seperti keharaman memukul dari firman Allah, فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ *"Maka janganlah kamu berkata 'ah' kepada keduanya."* (Qs. Al Israa` [17]: 23)

---

[561] Lih. *Al Fawa`id Al Makkiyyah* (hal. 44-45)

[562] Lih. *Al Fawa`id Al Makkiyyah* (hal. 44) dan *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (hal. 46).

Hal yang ditunjukkan oleh nash dengan cara pasti, atau yang ditunjukkan adalah indikasi keadaan melalui komposisi kata-kata itu disebut الفَحْوَى .

4. Kata فِيْهِ نَظَرٌ (di dalamnya ada tinjauan).

Istilah ini digunakan ketika mereka memiliki pendapat lain dalam masalah dimana mereka melihat bahwa alasan hukum yang ada itu keliru.[563]

Al Ahdal berkata, "Istilah ini digunakan terkait pendapat yang keliru."[564]

Ia juga menunjukkan ketiadaan penuturan dari ulama pendahulu terkait pendapat yang dikemukakan oleh seorang faqih atau mujtahid.

As-Saqqaf mengutip dari Ibnu Hajar Al Haitsami, "Analisa terhadap karya-karya para pengarang ketika mereka mengatakan 'ada tinjauan' tentang keabsahan atau keharaman sesuatu, ungkapan ini menunjukkan bahwa mereka tidak menemukan adanya periwayatan di dalamnya."[565]

5. Kata التَّدَبُّرُ (perenungan). Kata ini biasanya disebutkan di akhir bahasan. Kata ini berarti mengarahkan perhatian kepada dalil-dalil. Kata تَدَبَّرْ (renungkanlah) tanpa *fa*` untuk permintaan dalam konteksnya. Sedangkan kata فَتَدَبَّرْ (maka renungkanlah) dengan *fa*` untuk makna penegasan dan pengukuhan terhadap keterangan

---

563 *Al Kulliyyat Mu'jam fi Al Mushthalahat wa Al Furuq Al-Lughawiyyah* (hal. 842), karya Abu Baqa' Ayyub bin Musa Al Husaini Al Kafawi.

564 Lih. *Mushthalahat Al Madzahib Al Fiqhiyyah* (hal. 261)

565 Lih. *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (hal. 47)

sesudahnya.[566] Maksudnya adalah menjelaskan makna dan menguatkannya dengan dalil.

c. Ungkapan-Ungkapan Pembedaan

Ungkapan-ungkapan وَقَدْ يُفَرَّقُ (dan terkadang dibedakan), إِلاَّ أَنْ يُفَرَّقَ (kecuali dibedakan) dan يُمْكِنُ الْفَرْقُ (mungkin dibedakan) oleh kalangan madzhab Asy-Syafi'i digunakan untuk membedakan ungkapan-ungkapan dari segi makna. Ia mengesankan kemungkinan adanya perbedaan, bukan menegaskan.[567]

Ungkapan-Ungkapan Sanggahan

Ungkapan عَلَى مَا شَمَلَهُ كَلاَمُهُمْ (menurut yang tercakup pernyataan mereka), كَذَا قَالُوْهُ (seperti ini mereka mengatakannya), كَذَا قَالَهُ فُلاَنٌ (seperti ini pendapat fulan), عَلَى مَا اِقْتَضَاهُ كَلاَمُهُمْ (sesuai implikasi pernyataan mereka), عَلَى مَا قَالَهُ فُلاَنٌ (sesuai yang dikatakan fulan), atau هَذَا كَلاَمُ فُلاَنٍ (ini pernyataan fulan), semua ungkapan ini digunakan untuk menyatakan sanggahan. Jika suatu kalimat disusul dengan ungkapan ini, maka ia menunjukkan bahwa ini bukan pendapat mereka, bahkan mereka menyatakan tidak memiliki sangkut paut dengan pendapat tersebut, apalagi jika pendapat

---

[566] Lih. *Al Fawa'id Al Makkiyyah* (hal. 45), *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (hal. 47), dan *Mushthalahat Al Madzahib Al Fiqhiyyah* (hal. 261-262).

[567] Lih. *Al Fawa'id Al Makkiyyah* (hal. 45), *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (hal. 47), dan *Mushthalahat Al Madzahib Al Fiqhiyyah* (hal. 265).

tersebut tidak dinilai dari segi keunggulan dan kelemahannya.

Dalam kitab *Al Fawa`id Al Makkiyyah* dijelaskan, "Manakala mereka mengucapkan عَلَى مَا شَمَلَهُ كَلَامُهُمْ (menurut yang tercakup pernyataan mereka) atau semacam itu, maka itu merupakan isyarat untuk meniadakan sangkut-paut dengan pendapat tersebut. Atau pendapat tersebut sulit dipahami sebagaimana yang dinyatakan secara gamblang oleh pensyarah dalam *Hasyiyah Fath Al Jawwad.* Letaknya adalah ketika pensyarah tidak menegaskan kelemahan atau keunggulan pendapat. Jika bukan demikian, maka ia keluar dari keberadaannya sebagai pendapat yang pelik kepada pendapat yang bisa dinilai. Ketika mereka mengatakan كَذَا قَالُوْهُ (seperti ini mereka mengatakannya) atau كَذَا قَالَهُ فُلَانٌ (seperti ini pendapat fulan), maka maknanya seperti sebelumnya."[568]

Apakah pendapat sebaliknya dapat dijadikan pegangan atau tidak?

Al Aliji[569] berkata, "Ini merupakan ungkapan sanggahan seperti yang mereka nyatakan dengan tegas. Selanjutnya, terkadang mereka mengunggulkan pendapat tersebut. Tetapi ini jarang terjadi, karena yang sering terjadi adalah mereka menilainya lemah, sehingga pendapat sebaliknya itulah yang dapat dijadikan pegangan jika memang itu terjadi. Tetapi terkadang mereka memberlakukan hal itu secara mutlak sehingga banyak syaikh yang menilai suatu pendapat

---

568 Lih. *Al Fawa`id Al Makkiyyah* (hal. 41).

569 Penulis tidak menemukan biografinya dalam-kitab biografi.

lemah, dan yang menjadi pegangan adalah pendapat sebaliknya."[570]

Al Kurdi berkata, "Alasannya adalah pernyataan sanggahan itu tidak meniscayakan pegangan pada pendapat sebaliknya."[571]

Pernyataan mereka "jika ini benar, maka hukumnya demikian" menunjukkan ketidakpuasan terhadap pendapat tersebut.[572]

d. Ungkapan-Ungkapan Pertanyaan, Jawaban dan Bantahan

Kata أَقُوْلُ (saya katakan), قُلْنَا (kami katakan), لِقَائِلٍ (bagi orang yang mengatakan), فَإِنْ قُلْتَ (jika Anda mengatakan), قِيْلَ (dikatakan), قَدْ يُجَابُ (terkadang dijawab), إِلاَّ أَنْ يُجَابَ (kecuali dijawab), وَلَكَ أَنْ تُجِيْبَ (Anda bisa menjawab), لَكَ رَدُّهُ (Anda bisa menjawabnya), dan يُمْكِنُ رَدُّهُ (mungkin dijawab).

Telah menjadi kebiasaan fuqaha dan mujtahid untuk membuat rumusan pertanyaan-pertanyaan asumtif tertentu sesuai dengan kuat dan lemahnya pendapat dengan bentuk kalimat orang kedua. Tujuannya untuk menghilangkan kerancuan atau untuk menjawab kritik, atau untuk menganalisa dan mendiskusikan suatu pendapat kemudian mereka menyampaikan jabatannya.

---

570 Lih. *Al Fawa`id Al Makkiyyah* (hal. 42).
571 *Ibid.*
572 Lih. *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (hal. 44).

Jika pertanyaannya lebih kuat dan digunakan kata لِقَائِلٍ (bagi orang yang mengatakan), maka jawabannya adalah أَقُوْلُ (saya katakan) atau تَقُوْلُ (Anda katakan).

Jika pertanyaannya lemah, digunakan kalimat فَإِنْ قُلْتَ (maka jika Anda mengatakan) atau إِنْ قُلْتَ (jika Anda mengatakan). Digunakan partikel *fa`* untuk masalah yang dekat (baru saja dibahas), dan digunakan partikel *wawu* untuk masalah yang jauh (lama dibahas). Jawaban pertanyaan ini adalah قُلْنَا (kami katakan), قُلْتُ (saya katakan), atau قِيْلَ (dikatakan).

Kata قِيْلَ (dikatakan) digunakan untuk masalah yang diperselisihkan hukumnya, dan ia mengandung isyarat lemahnya pendapat yang mereka kemukakan. Sedangkan kata إِنْ قِيْلَ (jika dikatakan) manakala pertanyaannya lemah, maka jawabnya adalah أُجِيْبَ (dijawab), يُقَالُ (dikatakan); dan digunakan kata لاَ يُقَالُ (tidak dikatakan) manakala pertanyaannya lebih lemah.

Kata قَدْ يُجَابُ (terkadang dijawab), إِلاَّ أَنْ يُجَابَ (kecuali dijawab), وَلَكَ أَنْ تُجِيْبَ (Anda bisa menjawab), seluruhnya merupakan jawaban dari orang yang mengatakannya. Sedangkan kata لَكَ رَدُّهُ (Anda bisa menjawabnya), dan يُمْكِنُ رَدُّهُ (mungkin dijawab) adalah ungkapan bantahan."[573]

---

573 Lih. *Al Fawa`id Al Makkiyyah* (hal. 45) dan *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (hal. 47).

Topik Keenam: Istilah-Istilah Tentang Para Tokoh

Fuqaha madzhab Asy-Syafi'i membuat istilah-istilah yang digunakan untuk menyebut para imam madzhab dan fuqaha madzhab Asy-Syafi'i, baik generasi pendahulu atau generasi akhir, sebagai berikut:

1. **Para sahabat.** Sebutan sahabat dalam istilah kalangan madzhab Asy-Syafi'i maksudnya adalah *mutaqaddim* (pendahulu). Mereka pada umumnya adalah para ulama yang menghasilkan turunan pendapat pada umumnya. Mereka membatasi waktunya sebelum Imam Empat. Sedangkan selain mereka tidak disebut generasi pendahulu.[574]

   Adapun sebutan *mutaakhkhir* (generasi akhir), menurut Ar-Rafi'i dan An-Nawawi adalah setiap ulama yang muncul sesudah keempat Imam fikih terkemuka. Selain itu, mereka mengatakan bahwa sebutan *mutaakhkhir* adalah orang-orang yang muncul sesudah Ar-Rafi'i dan An-Nawawi. Ibnu Hajar Al Haitsami berkata, "Adapun generasi sekarang dan sebelumnya adalah sesudah generasi Syaikhani."[575]

2. **Al Imam.**[576] Gelar Al Imam oleh kalangan madzhab Asy-Syafi'i digunakan untuk menyebut Imam Al Haramain Abu Al Ma'ali Al Juwaini,[577] syaikhnya Al Imam Al Ghazali.

---

[574] Lih. *Al Fawa'id Al Makkiyyah* (hal. 46) dan *Tuhfah Al Muhtaj* (6/391).

[575] Lih. *Tuhfah Al Muhtaj* (hal. 6/391) dan *Al Fawa'id Al Makkiyyah* (hal. 46).

[576] Lih. *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (hal. 44) dan *Al Fawa'id Al Makkiyyah* (hal. 41).

[577] Biografinya telah disebutkan sebelumnya.

3. **Al Qadhi.**[578] Gelar Al Qadhi ketika disebut secara mutlak maka yang dimaksud adalah Al Qadhi Husain.[579] An-Nawawi berkata, "Manakala kata Al Qadhi disebut secara mutlak dalam kitab generasi akhir dari Khurasan seperti *An-Nihayah, At-Tatimmah, At-Tahdzib,* serta kitab-kitab Al Ghazali dan sejenisnya, maka yang dimaksud adalah Al Qadhi Husain."[580]
4. **Al Qadhiyani (Dua Qadhi).**[581] Gelar ini digunakan untuk Ar-Ruyani dan Al Mawardi.[582]

---

578 Lih. *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (hal. 44) dan *Al Fawa'id Al Makkiyyah* (hal. 41).

579 Ia adalah Abu Ali Husain bin Muhammad bin Ahmad Al Marwaradzi, salah seorang imam besar yang menghasilkan turunan pendapat dalam madzhab. Ia belajar fikih kepada Al Qaffal Al Marwazi, dan ada banyak ulama yang belajar fikih kepadanya. Di antara mereka adalah Al Mutawalli, Al Baghawi, dan Imam Al Haramain. Ia menghasilkan banyak karya. Di antaranya adalah *At-Ta'liq Al Kabir Fil Fiqh.* Ia wafat pada tahun 462 H.

Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah Al Kubra* karya As-Subki (4/356-358), *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah* karya Ibnu Hidayatilah (hal. 163-164), dan *Wafayat Al A'yan* (2/134-135).

580 Lih. *Tahdzib Al Asma' Wal-Lughat* (1/164). Ketika kata Al Qadhi disebut secara mutlak dalam-kitab ulama Irak, maka yang dimaksud adalah Al Qadhi Abu Hamid Al Marwaraudzi. Lih. *Al Ijtihad wa Thabaqat Al Mujtahid Asy-Syafi'i* (hal. 215).

581 Lih. *Al Fawa'id Al Makkiyyah* (hal. 41) dan *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (hal. 44).

582 Ar-Ruyani adalah Abu Mahasin Al Qadhi Abdul Wahid bin Ismail bin Ahmad, pengarang kitab *Al Bahr,* salah seorang imam madzhab. Ia lahir pada bulan Dzulhijjah tahun 415 H. Ia belajar fikih kepada ayahnya dan kakeknya di negerinya, serta kepada Nashir Al Marwazi di Nisapur. Ia wafat pada hari Jum'at tanggal 11 Muharram tahun 502 h. Ia dibunuh oleh salah seorang penganut aliran Bathinyyah lantaran dengki pada waktu menjelang siang hari Jum'at.

Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah Al Kubra* karya As-Subki (7/193-204O, *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah* karya Ibnu Hidayatillah (hal. 190-191), *Wafayat Al A'yan* (3/198-199), dan *Tahdzib Al Asma' Wal-Lughat* (2/21).

Al Mawardi adalah Abu Hasan Al Qadhi Ali bin Muhammad bin Habib Al Mawardi, bergelar Aqdha Al Qadha'. Ia salah seorang ulama penghasil turunan pendapat, dan pengarang kitab *Al Hawi Al Kabir.* Ia juga memiliki beberapa karya lain; di antaranya adalah *Al Ahkam As-Sulthaniyyah, Qanun Al Wazarah, Siyasah Al Mulk,* dan selainnya. Ia belajar fikih di Bashrah kepada Imam Ash-Shaimari. Kemudian ia hijrah ke Baghdad untuk berguru kepada Abu Hamid Al Israfayini. Ia wafat pada hari Selasa

5. **Asy-Syaikhani (Dua Syaikh).**[583] Gelar ini digunakan untuk menyebut Ar-Rafi'i dan An-Nawawi.[584]
6. **Syuyukh (Para Syaikh).**[585] Gelar ini digunakan untuk menyebut Ar-Rafi'i, An-Nawawi dan As-Subki.[586]

---

bulan Rabi'ul Awwal tahun 450 H. dan dimakamkan keesokan harinya di pemakaman Bab Harb. Ia wafat pada usia mencapai 86 tahun.

Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah Al Kubra* karya As-Subki (5/267-286), *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah* karya Ibnu Hidayatillah (hal. 151-152), *Wafayat Al A'yan* (3/282-284), dan *Tahdzib Al Asma' Wal-Lughat* (2/210).

[583] Lih. *Al Fawa'id Al Makkiyyah* (hal. 41) dan *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (hal. 44).

[584] Ar-Rafi'i adalah Imam Abu Qasim Abdul Karim bin Muhammad bin Abdul Karim Al Qazwini atau yang dikenal dengan panggilan Ar-Rafi'i. Ia adalah pengarang kitab *Asy-Syarh Al Kabir* yang bernama *Al Aziz,* dan *Al Muharrar* yang diringkas oleh An-Nawawi dengan judul *Minhaj Ath-Thalibin.* Ia juga memiliki banyak karya lain sehingga ia menjadi acuan para peneliti. Telah terjadi kesepakatan di antara kalangan madzhab Asy-Syafi'i bahwa yang menjadi acuan dalam madzhab Asy-Syafi'i adalah yang disepakati oleh Syaikhani.

An-Nawawi berkata, "Ar-Rafi'i adalah salah seorang yang shalih dan memiliki banyak karamah."

Ia wafat pada bulan Dzulqa'ibadah tahun 623 H.

Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah Al Kubra* karya As-Subki (8/281), *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah* karya Ibnu Hidayatillah (hal. 218-219).

Adapun An-Nawawi telah disebutkan biografinya secara terperinci dalam bahasan kedua dari pasal pendahuluan.

[585] Lih. *Al Fawa'id Al Makkiyyah* (hal. 41) dan *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (hal. 44).

[586] As-Subki adalah Abu Hasan Syaikh Al Imam Taqiyyuddin Ali bin Abdul Kafi As-Subki Al Faqih Al Muhaddits Al Hafizh Al Ushuli Al-Lughawi. Gelarnya adalah Syaikhul Islam. Ia lahir pada bulan Shafar tahun 683 H. di Sik, Mesir. Ia pergi ke Syam untuk mencari Hadits pada tahun 706 H. dan kembali ke Kairo pada tahun 707 H. Ia menjadi pemimpin madzhab di Mesir, dan selama ini ia melakukan kritik terhadap Abu Abbas bin Taimiyyah dalam masalah cerai dan ziarah. Ia memiliki banyak karya. Di antaranya adalah *Takmilah Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* karya An-Nawawi, mulai dari bab Riba hingga pertengahan bab tentang penilaian kepailitan setebal lima jilid. Selain itu, ia juga memiliki kitab yang bernama *At-Tajir Al Muhadzdzab fi Tahrir Al Madzhab,* sebuah kitab syarah yang luas atas kitab *Minhaj Ath-Thalibin.* Ia juga memiliki kitab *Syarh Al Minhaj.* Ia wafat pada malam Senin tanggal 3 Jumadil Akhir tahun 756 H. di luar Kairo, dan dimakamkan di gerbang Nashr.

Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah Al Kubra* karya As-Subki (10/139), dan *Syadzarat Adz-Dzahab* (6/180).

7. **Syaikhuna (Syaikh Kami)** atau **Syaikh,**[587] digunakan untuk Syaikhul Islam Zakariya Al Anshari[588] oleh Ibnu Hajar dalam *Tuhfah Al Muhtaj,* dan oleh Muhammad Ar-Ramli dalam *Nihayah Al Muhtaj.*
8. **Syaikhii (Syaikhku),**[589] digunakan oleh Al Khathib Asy-Syarbini dalam *Mughni Al Muhtaj* untuk Syaikh Syihabuddin Ahmad Ar-Ramli.[590]
9. **Asy-Syarih (Penulis Syarah)** atau **Asy-Syarih Al Muhaqqiq** (Penulis Syarah sekaligus Peneliti),[591] digunakan untuk Al Jalal Al Mahalli, penulis syarah[592] *Minhaj Ath-Thalibin.* Sedangkan dalam *Al Irsyad* sebutan ini diberikan kepada Al Jaujari[593], penulis syarah kitab *Al Irsyad.*

---

[587] Lih. *Al Fawa'id Al Makkiyyah* (hal. 41) dan *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (hal. 44).

[588] Dia adalah Abu Yahya Syaikh Zakariya bin Muhammad bin Ahmad bin Zakariya Al Anshari As-Saniki Al Mishri Asy-Syafi'i, pengarang kitab *Manhaj Ath-Thullab* yang merupakan ringkasan dari kitab *Minhaj Ath-Thalibin* karya An-Nawawi. Selain itu ia memiliki banyak karangan lainnya. Di antaranya adalah *Asna Ath-Thalib fi Syarh Raudh Ath-Thalib* dan *Al Ghurar Al Bahiyyah Al Wardiyyah.* Ia wafat pada tahun 926 H.

[589] Lih. *Al Fawa'id Al Makkiyyah* (hal. 41) dan *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (hal. 44).

[590] Ia dalah Muhammad bin Ahmad bin Hamzah Syamsuddin atau Syihabuddin Ar-Ramli, ulama fikih Mesir pada zamannya. Ia disebut Asy-Syafi'i Ash-Shaghir. Ia lahir pada tahun 919 H. di Kairo. Ia memiliki banyak karya tulis. Di antaranya adalah *Nihayah Al Muhtaj ila Syarh Al Minhaj,* serta terbilang sebagai ulama pembaharu di zamannya. Ia wafat pada tahun 1004 H. di Kairo.

Lih. *Al A'lam* (6/7).

[591] Lih. *Al Fawa'id Al Makkiyyah* (hal. 41) dan *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (hal. 44).

[592] Dia adalah Muhammad bin Ahmad bin Ibrahim bin Al Mahalli Asy-Syafi'i Taftazani, salah seorang pensyarah kitab *Al Minhaj.* Di antara karyanya adalah *Mukhtashar At-Tanbih,* atau ringkasan dari kitab *At-Tanbih* karya Asy-Syairazi, serta syarah atas kitab *Jam'u Al Jawami'* karya As-Subki. Ia wafat pada tahun 864 H.

Lih. *Syadzarat Adz-Dzahab* (7/303-304).

[593] Ia adalah Muhammad bin Abdul Mun'im bin Muhammad bin Muhammad bin Abdul Mun'im bin Ismail Al Jaujari Al Qahiri Syamsuddin. Ia lahir di Juwair, dekat

10. **Syarih (seorang penulis syarah),**[594] digunakan untuk seorang ulama yang menulis syarah kitab *Minhaj Ath-Thalibin* atau selainnya.

11. **Al Iraqiyyun (Para Ulama Irak).**[595] Mereka adalah para penempuh metode ulama Irak dari kalangan madzhab Asy-Syafi'i yang menaruh perhatian dan masyhur dengan periwayatan madzhab Asy-Syafi'i, menyimpulkan berbagai hukum, melansir berbagai masalah, dan membuat cabang masalah yang didasarkan pada pokok-pokok madzhab Asy-Syafi'i dan kaidah-kaidahnya. Metode mereka dikenal dengan istilah metode ulama Irak karena mereka tinggal di Baghdad dan sekitarnya. Pendiri metode ini adalah Imam Abu Qasim Utsman bin Sa'id Al Anmathi.[596] Sedangkan yang menjadi imam metode ini dan syaikh madzhab adalah Abu Hamid Al Isfaraini.[597] An-Nawawi berkata, "Perlu Anda ketahui bahwa rujukan kitab-kitab sahabat kami Al Iraqiyyun—atau mayoritas mereka bersama beberapa kelompok ulama dari Khurasan—adalah komentar Syaikh Abu Hamid Al Isfaraini setebal

---

Dimyath. Di antara karyanya adalah *Syarh Al Irsyad* karya Ibnu Al Mizzi, dan *Syarh Syudzur Adz-Dzahab wa Tashil Al Masalik ila Umdah As-Salik*. Ia wafat pada tahun 889 H. di mesir.

Lih. *Al A'lam* (6/251).

[594] Lih. *Al Fawa'id Al Makkiyyah* (hal. 41) dan *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (hal. 44).

[595] Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah Al Kubra* karya As-Subki (2/301-302) dan *Mushthalahat Al Madzhab inda Asy-Syafi'iyyah* (hal. 24).

[596] Ia adalah Imam Abu Qasim Utsman bin Sa'id Basysyar Al Anmathi, sahabat Al Muzani dan Rabi'. Dialah yang memopulerkan kitab-kitab Asy-Syafi'i di Baghdad, dan ia merupakan gurunya Syaikh madzhab Abu Abbas bin Suraij. Namanya disebut secara berulang-ulang dalam *Al Muhadzdzab, Ar-Raudhah* dan kitab-kitab lain. Ia wafat pada tahun Syawwal tahun 288 h.

[597] Biografinya telah disebutkan sebelumnya. Lih. *Thabaqat Al Fuqaha'* karya Asy-Syairazi (hal. 117).

50 jilid. Dalam kitab tersebut Al Isfaraini menghimpun berbagai penjelasan penting yang tidak ada padanannya dalam-kitab lain, yaitu dengan banyaknya masalah dan cabang, penjelasan tentang berbagai madzhab para ulama dan pemaparan dalil-dalilnya serta jawabannya. Darinyalah fiqih metode Al Iraqiyyun ini tersebar.[598]

Di antara ulama metode ini adalah Abu Abbas bin Suraij[599] Syaikhul Madzhab, Abu Ishaq[600] Al Marwazi, dan Abu Ali bin Abu Hurairah.[601] Metode ini masyhur pada abad ke-4 dan 5 H.[602]

---

[598] Lih. *Tahdzib Al Asma' Wal-Lughat* (2/210).

[599] Ia adalah Imam Masyhur Abu Abbas Ahmad bin Umar bin Suraij atau yang bergelar Al Baz Al Asyhab. Ia adalah guru madzhab, imamnya para sahabat sesudah generasi sahabat Asy-Syafi'i. Ia lahir pada tahun 248 H. di Baghdad. Sebagian ulama menganggapnya sebagai salah seorang pembaharu. Ia pernah menjabat sebagai qadhi di Syairaz pada masa mudanya. Ia mendebat Daud Azh-Zhahiri dan anaknya, yaitu Muhammad bin Daud. Perdebatannya dengan Muhammad bin Daud ini masyhur dan tercatat. Ia memiliki banyak karya; di antaranya adalah *At-Taqrib baina Al Muzani wa Asy-Syafi'i*. Ia wafat pada tanggal 25 Jumadil Ulama tahun 306 H. pada usia 57 tahun 6 bulan.

Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah Al Kubra* karya As-Subki (3/21-39), *Tahdzib Al Asma' Wal-Lughat* (hal. 105), *Wafayat Al A'yan* (1/66-67), dan *Syadzarat Adz-Dzahab* (2/241).

[600] Ia adalah Imam Abu Ishaq Ibrahim bin Ahmad bin Ishaq Al Marwazi, dinisbatkan kepada Marwa yang ada di Syahjan, bukan Marwa yang ada di Rauz. Ia belajar fikih kepada Ibnu Suraij dan lainnya, serta menjadi guru bagi banyak ulama. Seperti yang dikatakan oleh An-Nawawi, ia adalah imam mayoritas sahabat kami dan guru madzhab. Dialah pemuncak metode Irak dan Khurasan, serta memiliki banyak karya. Di antaranya adalah *Syarh Mukhtashar Al Muzani*. Dialah yang menyebarkan madzhab Asy-Syafi'i di Irak dan di berbagai kota lainnya. Ia terbilang sebagai ulama yang paling alim di Irak. Kemudian di akhir hayatnya ia pindah ke Mesir dan wafat di sana pada tanggal 9 Rajab tahun 340 H. Jenazahnya dimakamkan di Mesir dekat pemakaman Imam Asy-Syafi'i.

Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah* karya Ibnu Hidayatillah (hal. 66-67), *Thabaqat Al Fuqaha'* karya Asy-Syirazi (hal. 108), dan *Wafayat Al A'yan* (1/26-27).

[601] Ia adalah Imam Al Qadhi Abu Ali Husain bin Husain bin Abu Hurairah Al Baghdadi. Ia belajar fikih kepada Ibnu Suraij dan Abu Ishaq Al Marwazi. Ia menghasilkan banyak masalah dalam perkara-perkara cabang, dan mensyarah kitab

An-Nawawi memuji metode ini demikian, "Perlu Anda tahu bahwa periwayatan para sahabat Irak kami terhadap redaksi Asy-Syafi'i, kaidah-kaidah madzhabnya, serta turunan pendapat dari para pendahulu sahabat kami itu lebih akurat dan lebih valid daripada periwayatan fuqaha Khurasan pada umumnya."[603]

12. **Al Khurasaniyyun (Fuqaha Khurasan).**[604]

Mereka adalah para pengikut metode Khurasan dari kalangan madzhab Asy-Syafi'i sesudah fuqaha Irak. Mereka ini menaruh perhatian terhadap fikih Asy-Syafi'i, menukil pendapat-pendapatnya, dan mengikuti madzhabnya. Kelompok ini masyhur pada abad ke-4 dan 5 H. Pemimpin metode ini adalah Imam Abu Bakar Al Qaffal Al Marwazi.[605]

Di antara tokoh metode ini adalah Imam Abu Muhammad Abdullah bin Yusuf —ayahnya Imam Al Haramain Al Juwaini—,[606] dan Imam Abu Ali Husain

---

Mukhtashar Al Muzani. Ia merupakan pemimpin fuqaha Irak dan dihormati oleh para raja. Ia pernah menjabat sebagai qadhi. Ia wafat pada bulan Rajab tahun 345 H.

[602] Lih. *Mushthalahat Ad-Dzahab inda Asy-Syafi'iyyah* (hal. 25).

[603] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/105).

[604] Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah Al Kubra* karya Ibnu As-Subki (1/325-326), dan *Mushthalahat Ad-Dzahab inda Asy-Syafi'iyyah* (hal. 25).

[605] Biografinya telah disebutkan sebelumnya.

[606] Ia adalah Imam Abu Muhammad Abdullah bin Yusuf bin Muhammad bin Hayyuwaih Al Juwaini, ayahnya Imam Al Haramain. Ia merupakan fuqaha penghasil turunan pendapat. Ia memiliki banyak karya. Di antaranya adalah kitab *At-Tabshirah fi Al Fiqh* dan *Syarh Ar-Risalah* di bidang Ushul. Ia wafat pada tahun 438 H. di Nisapir. Al Hafizh Abu Shalih

Al Muadzdzin berkata, "Akulah yang memandikannya. Ketika aku membungkusnya dengan kain kafan, aku melihat tangan kanannya bercahaya hingga ketiaknya seperti warna bulan. Aku kagum dan menyadari bahwa itu adalah berkah fatwa-fatwanya."

Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah Al Kubra* karya Ibnu As-Subki (5/73), *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah* karya Ibnu Hidayatillah (hal. 144), dan *Wafayat Al A'yan* (3/47-48).

Al Marwaridzi atau yang masyhur dengan sebutan Al Qadhi Husain.[607]

An-Nawawi memuji fuqaha Khurasan ini demikian, "Fuqaha Khurasan lebih baik pengolahan masalah, pembahasan, pencabangan dan penyusunannya secara umum."[608]

Ibnu As-Subki berkomentar tentang kelompok ini demikian, "Para fuqaha Khurasan lebih umum daripada fuqaha Nisapur, karena setiap orang Nisapur itu pasti Khurasan, tetapi tidak sebaliknya."[609]

13. **Al Iraqiyyani (Dua Ulama Irak)**. An-Nawawi berkata, "Dua ulama Irak yang sering disebut dalam *Al Muhadzdzab* adalah Abu Hanifah dan Muhammad bin Abdurrahman bin Abu Laila."[610]

    Selain itu, keduanya dan para pengikut keduanya juga disebut Al Kufiyyun (Ulama Kufah) sebagaimana mereka juga disebut Asy-Syafi'iyyun.[611]

---

[607] Biografinya telah disebutkan sebelumnya.

[608] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/105).

[609] Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah Al Kubra* (1/325-326).

[610] Lih. *Tahdzib Al Asma' Wal-Lughat* (2/280).

Ia adalah Muhammad bin Abdurrahman bin Abu Laila, qadhi Kufah. Ia lahir pada tahun 74 H. Ia adalah salah seorang fuqaha penganut aliran *ar-ra'yu (nalar).* Ia pernah menjabat sebagai qadhi di Kufah dan menjadi hakim selama tiga tahun pada masa pemerintahan Bani Umayyah dan Bani Abbas. Ia seorang ahli fikih, mufti, dan menguasai berbagai bidang ilmu. Darinyalah Sufyan Ats-Tsauri belajar. Ia wafat pada tahun 147 H. di Kufah dalam keadaan sebagai qadhi.

Lih. *Wafayat Al A'yan* (4/179-181) dan *Thabaqat Al Fuqaha'* (hal. 81).

[611] Lih. *Tahdzib Al Asma' Wal-Lughat* (2/284).

Topik Ketujuh: Beragam Istilah

Ada beberapa istilah yang letaknya beraneka ragam dan tidak bisa dihimpun dalam satu topik tersendiri. Di antara istilah-istilah tersebut adalah:

1. Istilah يَنْبَغِي (seyogianya) dan لَا يَنْبَغِي (tidak seyogianya); kata يَنْبَغِي sekali waktu digunakan untuk perkara-perkara yang dianjurkan dan sekali waktu untuk perkara-perkara wajib, tetapi ia dimaknai salah satunya berdasarkan indikasi yang menyertainya. Ada kalanya ia digunakan untuk jawaban dan *tarjih* (pengunggulan pendapat). Sedangkan kata لَا يَنْبَغِي (tidak seyogianya) terkadang digunakan untuk menunjukkan keharaman atau makruh.[612]
2. Istilah تُنَزَّلُ مَنْزِلَتَهُ (didudukkan pada kedudukannya), أُنِيْبَ مَنَابَهُ (diposisikan sebagai penggantinya), dan أُقِيْمَ مَقَامَهُ (ditempatkan pada tempatnya).

   Istilah تُنَزَّلُ مَنْزِلَتَهُ digunakan untuk menempatkan konsep yang lebih tinggi pada tempatnya konsep yang lebih rendah.

   Istilah أُنِيْبَ مَنَابَهُ digunakan untuk menempatkan konsep yang lebih rendah pada tempatnya konsep yang lebih tinggi.

   Sedangkan istilah أُقِيْمَ مَقَامَهُ digunakan untuk dua konsep yang setara.[613]

---

612 Lih. *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (hal. 48) dan *Al Fawa'id Al Makkiyyah* (hal. 46).

613 Lih. *Al Fawa'id Al Makkiyyah* (hal. 44).

3. Istilah حَاصِلُهُ (hasilnya), atau مُحَصَّلُهُ (yang dihasilkannya), atau تَحْرِيْرُهُ (catatannya), atau تَنْقِيْحُهُ (revisinya).

Istilah مُحَصَّلُهُ menunjukkan penjelasan garis besar sesudah perincian (semacam kesimpulan). Sedangkan istilah حَاصِلُهُ menunjukkan perincian setelah penjelasan garis besar.[614] Istilah تَحْرِيْرُهُ digunakan untuk menjelaskan makna dengan tulisan. Ungkapan تَحْرِيْرُ الْكِتَابِ berarti mengoreksi kitab.[615] Sedangkan istilah تَنْقِيْحُهُ digunakan untuk meringkas redaksi tetapi maknanya tetap jelas.[616]

4. Istilah فِي الْجُمْلَةِ (dalam garis besar), بِالْجُمْلَةِ (dengan garis besar), dan جُمْلَةُ الْقَوْلِ (garis besar dari perkataan).

Istilah فِي الْجُمْلَةِ digunakan untuk perkara partikular dan garis besar. Istilah بِالْجُمْلَةِ digunakan untuk *kulliyat* (perkara-perkara universal) dan perinciannya.[617] Sedangkan istilah جُمْلَةُ الْقَوْلِ digunakan untuk menyebutkan rangkuman perkataan. Kata جُمْلَةُ di sini berasal dari kata إِجْمَالُ yang berarti menggabungkan, lawan memisahkan, bukan terambil dari kata إِجْمَالُ yang merupakan lawan dari perincian dan penjelasan.[618]

---

[614] Lih. *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (hal. 46-47), *Al Fawa'id Al Makkiyyah* (hal. 44-45), dan *Kulliyyat Abi Al Biqa'* (hal. 288).

[615] Lih. *Kulliyyat Abi Al Biqa'* (hal. 310) dan *Mushthalahat Madzahib Al Fiqhiyyah* (hal. 262).

[616] Lih. *At-Ta'rifat* (hal. 50).

[617] Lih. *Al Fawa'id Al Makkiyyah* (hal. 45) dan *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (hal. 47).

[618] Lih. *Al Fawa'id Al Makkiyyah* (hal. 45).

5. Istilah إِنْتَهَى مُلَخَّصًا (selesai secara ringkas) maksudnya adalah yang disebut hanya redaksi sekedarnya sebatas tercapainya maksud.[619]
6. Istilah نَقَلَهُ فُلَانٌ عَنْ فُلَانٍ (dinukil fulan dari fulan), حَكَاهُ فُلَانٌ عَنْ فُلَانٍ (diceritakan fulan dari fulan), dan أَقَرَّهُ فُلَانٌ (diakui oleh fulan). As-Saqqaf berkata, "Istilah نَقَلَهُ فُلَانٌ عَنْ فُلَانٍ dan حَكَاهُ فُلَانٌ عَنْ فُلَانٍ memiliki arti yang sama karena menukil pendapat orang lain sama dengan menceritakannya. Hanya saja, kata حَكَاهُ sering kali disusul oleh komentar oleh orang yang menceritakannya. Sedangkan kata نَقَلَهُ biasanya hanya mengafirmasi saja tanpa ada komentar. Tetapi sikap diam dalam keadaan seperti ini sama dengan sikap menerimanya. Ungkapan "diakui oleh fulan" maksudnya adalah ia tidak membantahnya sehingga ia seperti orang yang menegaskan. Sebuah kaidah mengatakan bahwa barangsiapa yang mengutip pendapat orang lain dan ia diam terhadapnya, maka itu berarti ia menerimanya.[620]
7. Istilah إِعْلَمْ (ketahuilah) untuk menjelaskan perhatian yang besar terhadap penjelasan sesudahnya, yaitu perincian terhadap berbagai pendapat dan dalil-dalilnya.[621]

---

619 Lih. *Sullam Al Muta'allim Al Muhtaj* (hal. 46) dan *Al Fawa'id Al Makkiyyah* (hal. 44).

620 Lih. *Al Fawa'id Al Makkiyyah* (hal. 43).

621 Lih. *Al Madkhal ila Madzhab Al Imam Asy-Syafi'i* (hal. 512).

8. Ungkapan tentang kajian dan pilihan pendapat, yaitu الَّذِي يَظْهَرُ (yang tampak) dan الظَّاهِرُ كَذَا (yang tampak adalah seperti ini). Kalimat sesudah istilah ini merupakan bahasan yang dikutip dari redaksi imam dan kaidah-kaidah *kulliyyah*-nya, atau dari pernyataan para sahabat yang mengutip dari Imam.

   Dalam *Al Fawa`id Al Makkiyyah* dijelaskan bahwa jika mereka mengatakan الَّذِي يَظْهَرُ maka ia menunjukkan bahasan mereka.[622]

   Definisi bahasan di sini adalah apa yang dipahami secara jelas dari pernyataan umum para pengikut madzhab yang dikutip dari pendiri madzhab dengan pengutipan yang bersifat umum. Sebagian dari mereka mengatakan bahwa definisi bahasan adalah apa yang disimpulkan pembahas dari redaksi dan kaidah *kulliyyah* Imam. Dengan dua definisi ini, bahasan tidak keluar dari madzhab Imam.[623]

   Sedangkan istilah الظَّاهِرُ كَذَا maknanya sama dengan istilah sebelumnya. Namun dituturkan dari Allamah Al Kurdi, "Telah menjadi tradisi ulama generasi akhir bahwa jika mereka mengatakan الظَّاهِرُ كَذَا , maka itu merupakan bahasan penulis kitab, bukan hasil kutipan."[624]

   Selain itu, jika mereka menyebutkan istilah وَظَاهِرٌ كَذَا (sesuatu yang tampak jelas adalah demikian), maka itu menunjukkan pernyataan para sahabat madzhab yang

---

[622] Lih. *Al Fawa`id Al Makkiyyah* (hal. 42).
[623] *Ibid.*
[624] *Ibid.* (hal. 44).

jelas ke-*shahih*-annya. Jika suatu masalah dipahami dari redaksi, maka mereka mengungkapkannya dengan istilah الظَّاهِرُ كَذَا.[625]

Yang dimaksud dengan *ikhtiyar* (pilihan) adalah kesimpulan mujtahid dari berbagai dalil *ushul,* bukan dikutip dari pendiri madzhab.

Syaikh Zakariya Al Anshari berkata, "*Ikhtiyar* adalah yang apa yang disimpulkan pemilih pendapat dari dalil-dalil *ushul* berdasarkan ijtihad. Maksudnya, setelah mengamati dengan seksama ia memilih bahwa pendapat itulah yang benar, tanpa mengutip dari pendiri madzhab. Dengan demikian, pendapat ini berada di luar madzhab dan tidak kembali kepada madzhab."[626]

9. Jika mereka mengutip pendapat dari seorang ulama yang masih hidup, maka mereka tidak menyebutkan namanya karena bisa jadi ulama tersebut menarik dan mengoreksi pendapatnya. Biasanya mereka berkata, "Sebagian ulama berkata..." atau semacam itu. Tetapi jika ulama yang dikutip pendapatnya itu telah wafat, maka mereka menyebutkan namanya.[627]
10. Istilah لَا يَجُوْزُ (tidak boleh) dan يَجُوْزُ (boleh). Syihab Ar-Ramli pernah ditanya tentang istilah yang digunakan fuqaha secara mutlak, yaitu 'tidak boleh'; apakah istilah ini merupakan redaksi yang menunjukkan hukum haram saja, ataukah ia juga digunakan untuk hukum makruh? Ia menjawab bahwa hakikat ungkapan 'tidak

---

625 *Ibid.*
626 *Ibid.* (hal. 43).
627 *Ibid.* (hal. 44).

boleh' dalam pernyataan fuqaha menunjukkan hukum haram. Sedangkan kata 'boleh' digunakan untuk meniadakan beban kesulitan secara lebih umum daripada hukum wajib, atau dianjurkan, atau makruh, atau seimbang di antara dua sisi hukum, yaitu ada kebebasan memilih antara mengerjakan atau meninggalkan, atau untuk akad yang tidak mengikat seperti *ariyah* (pinjaman). '[628]

Asy-Syarbini dalam *Al Iqna'* bab tentang bersuci berkata, "Jika kata يَجُوْزُ dikaitkan dengan akad, maka maknanya adalah sah. Jika ia dikaitkan dengan perbuatan, maka maknanya adalah halal. Sedangkan kata tersebut di sini memiliki dua makna karena orang yang mengguyurkan air pada anggota kesuciannya dengan niat wudhu dan mandi itu tidak sah, bahkan haram karena itu merupakan tindakan taqarrub dengan sesuatu yang tidak difungsikan sebagai taqarrub, sehingga pelakunya dianggap berbuat maksiat lantaran bermain-main."[629]

11. Istilah لاَ بَأْسَ بِكَذَا (tidak ada larangan seperti ini) menunjukkan hukum boleh dan tidak makruh.[630]

---

628 *Ibid.* (hal. 45-46).

629 Lih. *Al Iqna'* (1/84), karya Syamsuddin Muhammad bin Muhammad Al Khathib Asy-Syarbini, ditahqiq oleh Ali Muhammad Mu'awwidh dan Adil Ahmad Abdul Maujud.

630 Lih. *Hasyiyah Al Qalyubi* (1/346).

PASAL PERTAMA
Pendapat Lama dan Baru dalam Masalah Thaharah

PENDAHULUAN
Definisi Thaharah

Pertama: Definisi Thaharah

Kata طَهَارَةٌ secara bahasa[631] terbentuk dari kata طَهَرَ atau طَهُرَ. Kata bendanya adalah الطُّهْرُ dengan arti bersih dari kotoran dan najis. Allah ﷻ berfirman,

وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ

"Dan Allah menurunkan kepadamu hujan dari langit untuk menyucikan kamu dengan hujan itu." (Qs. Al Anfaal [8]: 11)

---

[631] Lih. *Tahdzib Al Asma` Wal-Lughat* (6/170-173) karya Abu Manshur Muhammad bin Ahmad Al Azhari, dan *Mukhtar Ash-Shihah* (4/506-507) karya Muhammad bin Abu Bakar bin Abdul Qadir Ar-Razi, dan *Al Misbhah Al Munir* (hal. 144) karya Ahmad bin Muhammad bin Ali Al Fayumi Al Muqri`.

Maksudnya adalah Allah hendak menyucikan mereka dari hadats dan junub.[632]

Allah ﷻ mengabarkan tentang orang yang beriman dari kaumnya Luth *Alaihissalam*,

إِنَّهُمْ أُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ

"Sesungguhnya mereka adalah orang-orang yang berpura-pura menyucikan diri." (Qs. Al A'raaf [7]: 82)

Maksudnya adalah menjaga diri dari perbuatan homoseksual. Kata رَجُلٌ طَاهِرُ الثَّوْبِ berarti orang yang bersih pakaiannya. Kata مَاءٌ طَاهِرٌ (air yang suci) adalah lawan dari najis. Kata الطُّهْرُ dengan *dhammah* pada *tha'* adalah lawan haidh. Kata طَاهِرٌ dapat digunakan untuk arti suci dari haidh, najis dan aib.

Kata الطُّهَارَةُ berarti air lebih setelah digunakan untuk bersuci. Kata الطِّهَارَةُ dengan harakat *kasrah* berarti pekerjaan orang yang menyucikan anak-anak. Kata الطُّهُوْرُ dengan harakat *dhammah* pada *tha'* berarti perbuatan bersuci. Sedangkan kata الطَّهُوْرُ dengan *fathah* pada *tha'* menurut sebuah pendapat adalah bentuk kata *mubalaghah* (hyperbola), maknanya adalah suci. Sedangkan mayoritas ulama mengatakan bahwa ia digunakan untuk sifat yang lebih besar.

Al Azhari[633] berkata, "Kata الطَّهُوْرُ berarti sesuatu (air atau debu) yang suci dan menyucikan."

---

[632] Lih. *Tafsir Al Jalalain* (hal. 228) karya Imam Jalaluddin Muhammad bin Ahmad bin Muhammad Al Mahalli dan Jalaluddin Abdurrahman bin Abu Bakar As-Suyuthi.

Ia juga berkata, "Pola فَعُولٌ dalam bahasa Arab memiliki beberapa makna. Di antaranya adalah alat untuk melakukan sesuatu perbuatan, seperti kata الطَّهُوْرُ yang berarti sesuatu yang digunakan untuk bersuci, kata الْوَضُوْءُ berarti air yang digunakan untuk wudhu, kata الْفَطُوْرُ berarti makanan atau minuman yang digunakan untuk berbuka puasa, dan kata الْغَسُوْلُ berarti air yang digunakan untuk mandi. Sabda Nabi ﷺ هُوَ الطَّهُوْرُ مَاؤُهُ[634] berarti laut itu airnya suci lagi bisa digunakan untuk bersuci."[635]

Sebagian ulama berkata, "Dari firman Allah, وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا *'Dan Kami turunkan dari langit air yang amat bersih'* (Qs. Al Furqaan [25]: 48) dapat dipahami bahwa maknanya adalah air tersebut suci pada dirinya dan menyucikan bagi selainnya, karena kata مَآءً (air) dipahami sebagai air yang suci karena ia disebut

---

633 Dia adalah Muhammad bin Ahmad bin Azhar Al Harawi Abu Manshur, lahir pada tahun 282 H. di Harah, Khurasan. Ia adalah salah seorang imam di bidang bahasa dan sastra. Ia dinisbatkan kepada kakeknya yang bernama Azhar. Pada mulanya ia menaruh perhatian pada bidang fikih, tetapi akhirnya ia menjadi ahli di bidang bahasa Arab. Ia pernah ditangkap oleh kelompok Qaramithah. Ia memiliki banyak karya berharga. Di antaranya adalah kitab *Tahdzib Al-Lughah, Gharib Al Alfazh allati Ista'malaha Al Fuqaha'*, dan *Tafsir Al Qur'an*. Ia wafat pada tahun 370 H. di Harah. Lih. *Wafayat Al A'yan* (4/334) dan *Al A'lam* (hal. 5/311).

634 HR. Malik dalam *Al Muwaththa'* (1/22, pembahasan: Thaharah, bab: Yang Menyucikan untuk Wudhu), Ahmad dalam *Al Musnad* (2/361), Abu Daud dalam *As-Sunan* (1/21, pembahasan: Thaharah, bab: Wudhu dengan Air Laut, no. 83), At-Tirmidzi dalam *As-Sunan* (1/47, pembahasan: Thaharah, bab: Air Laut, no. 69 dengan penilaian *hasan-shahih*), An-Nasa'i dalam *As-Sunan* (1/5, pembahasan: Thaharah, bab: Air Laut, no. 59), dan Ibnu Majah (1/136, pembahasan: Thaharah, bab: Wudhu dengan Air Laut, 386).

Hadits ini dinilai *shahih* oleh sejumlah ahli Hadits seperti Al Bukhari, Al Hakim, Ibnu Hibban, Ibnu Mundzir, Baghdad, dan Nashiruddin Al Albani dalam *Irwa' Al Ghalil* (1/42).

635 Lih. *Al Mishbah Al Munir* (hal. 144).

dalam konteks pemberian nikmat, dan ia pastilah air yang bisa dimanfaatkan sehingga ia suci pada dirinya. Sedangkan dari kata طَهُورًا (sangat bersih) dipahami suatu sifat tambahan di atas kesucian."[636]

Kata الْمَطْهَرَةُ dengan harakat *fathah* atau *kasrah* pada huruf *mim* bermakna perantara, seperti disebutkan dalam sebuah hadits,

السِّوَاكُ مَطْهَرَةٌ لِلْفَمِ.

"Siwak adalah sarana menyucikan mulut."[637]

Kata مَطْهَرَةٌ mengikuti pola مَتْرَكَةٌ , jamaknya adalah مَطَاهِرُ .

Sebagian ulama mengkritik makna ini dan mengatakan bahwa kata الطَّهُوْرُ dapat bermakna suci saja sebagaimana dalam firman Allah,

وَسَقَىٰهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا

"Dan Tuhan memberikan kepada mereka minuman yang suci." (Qs. Al Insaan [76]: 21)

---

[636] HR. Ahmad dalam *Al Musnad* (6/47, 62, 124, 238), Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* (1/75), An-Nasa`i dalam *As-Sunan* (1/10, pembahasan: Thaharah, bab: Anjuran Siwak, no. 5), Al Baihaqi dalam *As-Sunan Al Kubra* (1/34, pembahasan: Thaharah, bab: Keutamaan Siwak) dari dua jalur riwayat dari Abdullah bin Muhammad bin Abdurrahman bin Abu Bakar, ia berkata: Aku mendengar Aisyah *Radhiyallahu Anha* secara *marfu'* kepada Rasulullah ﷺ."

Al Albani menilainya *shahih* dalam *Irwa` Al Ghalil* (1/105).

[637] Ini adalah pendapat Abu Hanifah, Sufyan Ats-Tsauri, Hasan Al Bashri, Ibnu Daud, Abu Bakar Al Asham, dan sebagian ahli bahasa.

Lih. *Al Bayan li Al Imrani Al Kabir* karya Al Mawardi (1/37), *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/126) karya Imam Abu Zakariya bin Syaraf An-Nawawi.

Kata طَهُورًا di sini berarti suci atau bersih, karena penghuni surga tidak butuh bersuci, baik dari hadats atau dari najis. Dari sini dapat diketahui bahwa yang dimaksud dengan kata طَهُورًا adalah suci.

Mereka juga berargumen dengan pernyataan Jarir[638] dalam menggambarkan perempuan dengan kalimat رِيْقُهُنَّ طَهُوْرٌ yang berarti ludah mereka suci.[639]

Mereka juga mengatakan bahwa kata kerja berbentuk intransitif, sehingga kata bendanya yang berpola فَعُوْلٌ juga intransitif, seperti kata صَبُوْرٌ dan صَابِرٌ. Oleh karena kata الطَّاهِرُ (suci) adalah kata intransitif, maka kata الطَّهُوْرُ juga harus intransitif.[640]

Jawaban Kritik

Penafsiran terhadap ayat di atas dapat dijawab dengan dua cara, yaitu:

Pertama, ini adalah sifat air sehingga tidak menghalangi ketidak-butuhan penduduk surga untuk bersuci dengan air.

---

[638] Dia adalah Abu Hazrah Jarir bin Athiyyah bin Hudzaifah Al Khathfi bin Bur Al Kalbi Al Yarbu'i, berasal dari Tamim, penyair handal di zamannya. Ia lahir di Yamamah dan menjalani seluruh hidupnya untuk menyaingi para penyair di zamannya. Ia seorang penyair satire, dan tidak ada yang bertahan di hadapannya selain Al Farazdaq dan Al Akhthal. Ia meninggal di Yamamah pada tahun 110 H./728 M.

Lih. *Wafayat Al A'yan* (1/321), *Al Aghani* (8/5-6) dan *Asy-Syi'r Wasy-Syu'ara'* (hal. 309).

[639] Bait syair ini disebutkan oleh Al Mawardi dalam *Al Hawi Al Kabir* (1/38).

[640] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (1-38).

Kedua, Allah menyebutnya dengan sifat yang paling tinggi, yaitu menyucikan.[641]

Adapun perkataan Jarir maksudnya adalah untuk mengutamakan mereka di atas wanita-wanita lain. Karena itu, ia menggambarkan air ludah mereka bahwa ia dapat menyucikan karena kesempurnaan mereka, wanginya aroma air ludah mereka, dan perbedaannya dari yang lain. Perkataan ini tidak bisa dimaknai bahwa air liur mereka suci saja karena hal itu tidak menunjukkan keutamaannya atas selainnya, karena setiap wanita itu suci air ludahnya. Bahkan hewan ternak itu juga suci air ludahnya. Maka ucapan Jarir tersebut tidak lain adalah menggambarkan perempuan dimaksud dengan cara melebih-lebihkan sehingga ia menganggap air ludahnya suci karena diserupakan dengan air.[642]

Adapun argumentasi mereka bahwa setiap pola فَعُوْلُ yang transitif itu karena pola فَاعِلٌ darinya juga transitif, argumen ini dapat dijawab bahwa keduanya disamakan dalam hal makna transitif manakala dapat dibedakan di antara keduanya tanpa ada makna transitif. Sedangkan pola kata طَهُوْرٌ dan طَاهِرٌ tidak bisa dibedakan tanpa makna transitif, sehingga ditetapkan bahwa perbedaan keduanya adalah dari segi makna transitif dan intransitif.[643]

Hikmah Perbedaan

Ulama yang mengatakan kata طَهُوْرٌ bermakna طَاهِرٌ (suci), tidak memiliki kekhususan berupa makna transitif, membolehkan

---

[641] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (1/39), dan *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/128).
[642] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/128), dan *Al Hawi Al Kabir* (1/39).
[643] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (1/39).

penghilangan najis dengan benda cair yang suci seperti cuka dan susu. Sedangkan ulama yang mengatakan kata طَهُوْرٌ bermakna menyucikan dan memiliki kekhususan berupa makna transitif tidak membolehkan penghilangan najis dengan selain air yang mutlak.

Tarjih

Pendapat yang unggul adalah pendapat yang mengatakan kata طَهُوْرٌ bermakna menyucikan dengan tambahan makna transitif. Dalilnya adalah kata طَهُوْرٌ setiap kali disebut dalam nash maka yang dimaksud adalah menyucikan. Di antaranya adalah firman Allah,

وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا

"Dan Kami turunkan dari langit air yang amat bersih" (Qs. Al Furqaan [25]: 48)

Juga seperti firman Allah,

وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ

"Dan Allah menurunkan kepadamu hujan dari langit untuk menyucikan kamu dengan hujan itu." (Qs. Al Anfaal [8]: 11)

Nabi ﷺ bersabda,

هُوَ الطَّهُوْرُ مَاؤُهُ

"Laut itu airnya menyucikan."[644]

---

[644] *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

Kita tahu bahwa yang ditanyakan adalah fungsi air laut dalam menyucikan, bukan kesucian air laut itu sendiri. Seandainya mereka tidak memahami kata الطَّهُوْرُ sebagai air yang menyucikan, tentulah tidak tercapai jawaban.

Kedua: Definisi Thaharah Secara Terminologi

An-Nawawi dari kalangan madzhab Asy-Syafi'i mendefinisikan *thaharah* sebagai tindakan menghilangkan hadats, atau menghilangkan najis, atau yang semakna dengan keduanya, atau yang sama bentuknya dengan keduanya.[645]

Sedangkan sebagian ulama madzhab Hanbali membuat definisi yang mendekati dari definisi ini, yaitu dengan mempertimbangkan dampak yang ditimbulkan, yaitu hilangnya najis dan hadats, bukan mempertimbangkan perbuatan pelaku, yaitu mengangkat dan menghilangkan. Mereka mengatakan bahwa *thaharah* adalah hilangnya hadats dan yang semakna dengannya, serta hilangnya kotoran.[646]

Ibnu Qudamah dari kalangan madzhab Hanbali mendefinisikan *thaharah* sebagai tindakan mengangkat sesuatu

---

645 Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/119).

646 Lih. *Ar-Raudh Al Murabba'* (1/10) karya Allamah Manshur bin Yunus Al Bahuti.

Sebagian kalangan madzhab Hanbali mengunggulkan definisi ini dengan alasan bahwa hilangnya kotoran itu lebih luas maknanya daripada menghilangkan kotoran, karena terkadang kotoran itu bisa hilang dengan sendirinya. Misalnya adalah kesucian air yang sebelumnya najis karena air hujan. Najis pada tanah itu hilang tanpa ada upaya manusia untuk menghilangkannya. Atau seperti air yang najis menjadi suci karena mengalami perubahan aroma dengan sendirinya, atau seperti khamer yang menjadi cuka sehingga ia menjadi suci tanpa ada upaya manusia untuk menghilangkannya. Lih. *Asy-Syarh Al Mumti'* (1/20-21).

yang menghalangi shalat, yaitu hadats atau najis dengan menggunakan air, atau menghilangkan hukumnya dengan debu.[647]

Al Jurjani[648] dari kalangan madzhab Hanafi berkata, "Menurut syari'at, *thaharah* berarti membasuh anggota-anggota badan tertentu dengan sifat tertentu."[649]

Ibnu Arafah dari kalangan madzhab Maliki mendefinisikannya sebagai sifat hukum yang menghasilkan bagi obyek yang dilekati sifat kebolehan untuk shalat dengannya, atau di dalamnya, atau karenanya. Dua kesucian pertama adalah kesucian dari kotoran, sedangkan kesucian yang terakhir adalah kesucian dari hadats.[650]

Sebagian dari ulama madzhab Maliki mendefinisikannya sebagai sifat hukum yang dengannya diperkenankan hal-hal yang dilarang akibat hadats atau hukum kotoran.[651]

Analisa Definisi-Definisi dan Penjelasan tentang Definisi yang Paling Kuat

---

[647] Lih. *Al Mughni ma'a Asy-Syarh Al Kabir* (1/6) dan *Al Mubdi' fi Syarh Al Muqni'* (1/30).

[648] Dia adalah Ali bin Muhammad bin Ali atau yang dikenal dengan nama Asy-Syarif Al Jurjani. Ia lahir di Taku, dekat Astarabad pada tahun 740 H. Ia belajar di Syaizar. Ketika kota tersebut dikuasai oleh Tatar, ia melarikan diri ke Samarkand, kemudian ia kembali lagi ke Syaizar dan menetap di sana hingga wafat pada tahun 816 H. Ia menghasilkan sekitar 50 karya. Di antaranya adalah *Syarh As-Sarajiyyah fi Al Mirats, Taqsim Al Ulum, At-Ta'rifat* dan lain-lain. Lih. *Al A'lam* (5/7).

[649] Lih. *At-Ta'rifat* (hal. 101) perkara Ali bin Muhammad bin Ali Asy-Syarif Al Jurjani.

[650] Lih. *Hasyiyah Ad-Dasuqi ala Asy-Syarh Al Kabir* (1/51) karya Allamah Syamsuddin Muhammad bin Arafah Ad-Dasuqi. Kitab *Asy-Syarh Al Kabir* adalah karya Abu Bakar Ahmad Ad-Dardir.

[651] Lih. *Asy-Syarh Ash-Shaghir ala Aqrab Al Masalik ila Madzhab Al Imam Malik* (1/25) karya Allamah Abu Barakat Ahmad bin Muhammad Ad-Dardir, ditahqiq oleh Dr. Mushthafa Kamal Washfi.

Di antara syarat definisi adalah ia harus mencakup keseluruhan hal-hal yang dimaksud dan menolak hal-hal yang tidak diinginkan. Ia harus mencakup seluruh satuan perkara yang didefinisikan, dan menolak selainnya.

Definisi Al Jurjani dari kalangan madzhab Hanafi, definisi ulama madzhab Maliki, serta definisi Ibnu Qudamah dari kalangan madzhab Hanbali meskipun mencegah selain satuan-satuan obyek yang didefinisikan, namun ia tidak mencakup seluruh satuan-satuannya. Alasannya adalah karena hal yang ditunjukkan kata *thaharah* tidak terbatas pada pembasuhan anggota badan tertentu atau larangan shalat saja, melainkan lebih banyak dan lebih luas dari itu, yaitu hilangnya hadats dan najis dengan cara istinja, penyamakan, dan lain-lain sebagaimana dijelaskan oleh Nabi ﷺ dalam hadits Salman ﷺ tentang istinja yang diriwayatkan oleh Muslim.

Salman ﷺ berkata,

نَهَانَا أَنْ نَسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةَ لِغَائِطٍ أَوْ بَوْلٍ، أَوْ أَنْ نَسْتَنْجِيَ بِأَقَلَّ مِنْ ثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ، أَوْ أَنْ نَسْتَنْجِيَ بِرَجِيعٍ أَوْ بِعَظْمٍ.

"Rasulullah ﷺ melarang kami untuk menghadap kiblat saat membuang air besar dan air kecil, istinja dengan kurang dari tiga batu, dan istinja dengan kotoran hewan atau tulang."[652]

---

652 Lih. *Shahih Muslim ma'a Syarh An-Nawawi* (2/154, no. 262, pembahasan: Thaharah, bab: Air yang Baik).

Dalam hadits yang diriwayatkan oleh Ad-Daruquthni dan dinilainya *shahih* dari Abu Hurairah ﷺ, Nabi ﷺ bersabda tentang istinja dengan tulang dan kotoran hewan,

إِنَّهُمَا لاَ يُطَهِّرَانِ.

"Sesungguhnya keduanya tidak bisa menyucikan."[653]

Dari hadits ini dipahami bahwa batu dapat menyucikan. Nabi ﷺ juga bersabda tentang penyamakan kulit dalam hadits yang diriwayatkan oleh Muslim dari Ibnu Abbas ﷺ secara *marfu'*,

إِذَا دُبِغَ الإِهَابُ فَقَدْ طَهُرَ.

"Jika kulit telah disamak, maka ia telah suci."[654]

Selain itu, definisi kalangan madzhab Maliki hanya membatasi kesucian pada halangan hadats dan hukum kotoran. Definisi ini tidak mencakup memandikan mayit karena itu bukan merupakan halangan yang ditimbulkan oleh hadats atau najis. Jadi, definisi yang unggul adalah definisi An-Nawawi dari kalangan madzhab Asy-Syafi'i bahwa *thaharah* berarti mengangkat hadats atau menghilangkan najis, atau yang semakna dengan keduanya, atau yang sebentuk dengan keduanya. Alasannya adalah karena definisi ini mencakup seluruh satuan obyek yang didefinisikan dan mencegah selainnya. Allah Mahatahu.

---

653 Lih. *Sunan Ad-Daruquthni.*

654 Lih. *Shahih Muslim bi Syarh An-Nawawi* (1/288 no. 366, pembahasan: Haidh, bab: Kesucian Kulit Bangkai dengan Samak).

Penjelasan tentang Definisi Terpilih

Terkait hadats diungkapkan dengan kalimat yang menunjukkan hadats dihilangkan atau hilang dengan sendirinya, karena yang dimaksud di sini adalah maknanya. Kata *hadats* digunakan untuk sifat yang nyata atau perkara yang bersifat abstrak pada tubuh, dimana ia menghalangi sahnya shalat manakala tidak ada faktor yang meringankan. Kata *hadats* juga digunakan untuk sebab-sebab yang dengannya kesucian telah berakhir. Kata *hadats* juga digunakan untuk larangan yang ditimbulkannya.

Terkait najis digunakan kata 'menghilangkan' atau 'hilang', karena biasanya najis itu berupa benda. Najis adalah sesuatu yang dianggap kotor dan menghalangi sahnya shalat manakala tidak ada faktor yang meringankan.

Redaksi 'dan yang semakna dengan keduanya' maksudnya adalah sesuatu yang secara hakiki tidak memiliki kesamaan dengan keduanya. Contoh sesuatu yang semakna dengan menghilangkan hadats adalah tayammum dengan pertimbangan bahwa tayammum menghasilkan kebolehan yang bersifat khusus bagi shalat fardhu dan sunah. Contoh lain adalah wudhunya orang yang berada dalam kondisi darurat.

Sedangkan contoh sesuatu yang sebentuk dengan menghilangkan hadats adalah mandi sunah dan memperbarui wudhu, karena mandi dan wudhu yang sunah itu sebentuk dengan mandi dan wudhu yang wajib. Juga seperti pembasuhan yang kedua dan ketiga dalam wudhu, bersuci bagi perempuan yang mengalami istihadhah dan beser.

Adapun contoh tindakan yang semakna dengan menghilangkan najis adalah menggunakan batu untuk istinja

karena ia mengakibatkan kebolehan yang khusus bagi shalat orang yang melakukannya. Demikian pula dengan kesucian kulit dengan cara disamak, kesucian khamer lantaran mengalami perubahan menjadi cuka, serta berbagai bentuk perubahan lainnya. Semua itu semakna dengan menghilangkan najis karena ia hanya mengalihkan, bukan menghilangkan. Sedangkan contoh sesuatu yang sebentuk dengan menghilangkan najis adalah pembasuhan yang kedua dan ketiga dalam menghilangkan najis karena keduanya sebentuk dengan yang pertama.[655]

Topik Pertama: Air *Musta'mal* Dalam Bersuci Yang Fardhu Dan Sunah

Syaikh Abu Zakariya Yahya bin Syaraf An-Nawawi berkata:

"Air *musta'mal* dalam bersuci yang wajib, dan menurut sebuah pendapat juga dalam bersuci yang sunah, tidak lagi menyucikan menurut pendapat yang baru."[656]

Topik ini terdiri dari tiga cabang, yaitu tentang kriteria air *musta'mal*, syarat-syarat *musta'mal*, dan jenis-jenis air *musta'mal*.

---

[655] Lih. *Mughni Al Muhtaj* (1/115) karya Syaikh Syamsuddin Muhammad bin Muhammad Al Khathib Asy-Syarbini, *Hasyiyah Asy-Syarqawi ala Tuhfah Ath-Thullab bi Syarh Tahrir Tanqih Al Bab* (1/30), *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/119), dan *Hasyiyah Al Bajuri* (1/30) karya Syaikh Ibrahim Al Bajuri.

[656] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 9) karya Imam An-Nawawi, dan *Mughni Al Muhtaj* (1/120-121).

Pertama: Kriteria Air *Musta'mal*

Al Jurjani dari kalangan madzhab Hanafi berkata tentang kriteria air *musta'mal*, "Air *musta'mal* adalah setiap air yang telah digunakan untuk menghilangkan najis, atau telah digunakan pada tubuh dalam rangka taqarrub."[657]

Sebagian syaikh madzhab Hanafi berkata, "Air *musta'mal* adalah air yang telah mengalir pada tubuh dan berdiam di suatu tempat."[658]

Ibnu Arafah dari kalangan madzhab Maliki berkata, "Air *musta'mal* adalah air yang menetes dari tubuh, atau yang bersentuhan dengan tubuh, atau yang terpisah dari tubuh, dan jumlahnya ringan, seperti bejana wudhu yang digunakan untuk membasuh anggota wudhu di dalamnya."[659]

Ulama lain membuat batasan bahwa air *musta'mal* adalah air yang telah digunakan untuk menghilangkan najis kecil atau hadats besar.[660]

Al Mawardi dari kalangan madzhab Asy-Syafi'i mendefinisikannya sebagai air yang telah terpisah dari anggota badan yang disucikan hingga jatuh ke dalam bejana. Adapun yang masih mengalir dari satu anggota tubuh ke anggota tubuh lain, jika orang yang bersangkutan dalam keadaan berhadats, maka perpindahannya dari salah satu anggota hadatsnya itu menjadi *musta'mal*. Jika ia berpindah ke anggota lain, maka air tersebut tidak bisa menyucikannya karena masing-masing anggota hadats

---

[657] Lih. *At-Ta'rifat* (hal. 137).

[658] Lih. *Bada'i Ash-Shana'i'* (1/211) karya Imam Alauddin Abu Bakar bin Sa'ud Al Kasani Al Hanafi.

[659] Lih. *Hasyiyah Ad-Dasuqi* (1/68).

[660] Lih. *Mu'jam Lughah Al Fuqaha'* (hal. 395) karya Dr. Muhammad Rawas Qal'ah dan Dr. Hamid Shadiq Qanibi.

itu memiliki hukum sendiri-sendiri. Tetapi jika ia dalam keadaan junub, apakah air menjadi *musta'mal* dengan perpindahannya dari satu anggota tubuh ke anggota tubuh yang lain? Ada dua sisi pendapat tentang hal ini, yaitu:

Pertama, ia menjadi *musta'mal* sehingga tidak bisa menghilangkan junubnya anggota yang terkena perpindahan air itu.

Kedua, pendapat inilah yang paling *shahih*, yaitu air tidak menjadi *musta'mal* lantaran perpindahannya kepada anggota tubuh yang kedua sampai ia terpisah dari seluruh tubuh, karena tubuh orang yang junub itu seperti satu tubuh.[661]

Kedua: Syarat-Syarat *Musta'mal*[662]

Syarat-syarat *musta'mal* ada empat, yaitu:

1. Ukuran airnya sedikit, yaitu kurang dari dua *qullah*.[663]

---

[661] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (1/300) karya Abu Hasan Ali bin Muhammad bin Habib Al Mawardi Al Bashri.

[662] Syarat-syarat ini dipegang oleh ulama madzhab Asy-Syafi'i. Lih. *Hasyiyah Asy-Syarqawi ala Tuhfah Ath-Thullab bi Syarh Tanqih Al-Lubab* (hal. 35) karya Imam Abu Yahya Zakariya Al Anshari. Sedangkan ulama madzhab Maliki menetapkan tiga batasan untuk air *musta'mal*, yaitu:

Pertama, ukurannya ringan, dan yang disebut ringan adalah seperti bejana mandi, yaitu 1 atau 2 *sha'*. Sedangkan ukuran air yang banyak adalah lebih dari itu.

Kedua, air digunakan untuk menghilangkan hadats, bukan sesuatu yang dihukumi sebagai kotoran.

Ketiga, penggunaan yang kedua adalah untuk menghilangkan hadats. Yang dimaksud dengan air *musta'mal* dalam menghilangkan hadats adalah air yang menetes dari anggota tubuh, atau yang dibenami anggota tubuh. Adapun air yang diambil sebagiannya dengan cara diciduk lalu anggota hadats dibasuh di luarnya, maka air yang tersisa tidak disebut *musta'mal*. Lih. *Syarh Ash-Shaghir* (1/390).

[663] An-Nawawi berkata, "Kata *qullah* secara bahasa berarti gentong besar. Ia dinamai demikian karena seseorang yang besar tubuhnya mengangkatnya harus dengan kedua tangannya. Ukuran dua *qullah* jika ditakar dengan rotl sama dengan 500 rotl Baghdad. Pendapat lain mengatakan 1.500 rotl. Satu pendapat mengatakan kira-

2. Air digunakan untuk sesuatu yang wajib, baik seseorang berdoa karena meninggalkannya atau tidak, baik yang wajib itu ibadah atau tidak. Di antara air *musta'mal* adalah air bekas wudhunya anak kecil meskipun ia belum *mumayyiz* (mampu menalar), seperti anak kecil yang dituntun wudhu oleh walinya untuk melakukan thawaf karena ia mengerjakan sesuatu yang harus dikerjakan. Demikian pula air bekas mandi perempuan kafir agar ia halal bagi suaminya yang muslim.
3. Tidak menghadirkan niat untuk menciduk di tempatnya, yaitu membasuh setelah niatnya yang dibarengi dengan membasuh sebagian tubuh. Misalnya adalah menciduk air dari bejana dengan tangan, atau dengan gayung tanpa niat, kemudian ia berniat membasuh setelah meletakkan air pada sebagian tubuhnya. Kemudian setelah itu ia berniat menciduk, lalu ia menciduk dengan tangannya, misalnya, atau membasuh tubuhnya yang lain di luar bejana.
4. Terpisah dari anggota tubuh karena selama air masih mengalir pada tubuh, maka ia tidak dikenai hukum *musta'mal*.

---

kira, dan pendapat lain mengatakan persis. Dimensi dua *qullah* sama adalah 1 hasta panjang, lebar dan tingginya." Lih. *Tahrir Alfazh At-Tanbih* (hal. 32)

Sedangkan diketahui bahwa hasta ukuran Al Hasyimi itu sama dengan 48 cm. Dengan demikian, 2 *qullah* itu sama dengan 60 cm. pada ketiga sisinya.

Sebagian ulama menghitung 2 *qullah* sama dengan 93,75 *sha'*, atau sama dengan 160,5 gram. Lih. *Ad-Dirasat Al Fiqhiyyah ala Madzhab Asy-Syafi'i* (hal. 112) karya Syaikh Khalid bin Abdullah Asy-Syaqfah, dan *Mu'jam Lughah Al Fuqaha'* (hal. 338-418).

Ketiga: Jenis-Jenis Air *Musta'mal*

Air *musta'mal* dari segi penggunaannya untuk bersuci dibagi menjadi tiga jenis, yaitu jenis *musta'mal* yang digunakan untuk menghilangkan hadats, jenis *musta'mal* yang digunakan untuk menghilangkan najis, dan jenis *musta'mal* yang digunakan untuk perkara yang sunnah. Syaikh dalam *Minhaj Ath-Thalibin*[664] menyinggung dua jenis dari air ini, "Air sedikit yang kurang dari dua *qullah* menjadi *musta'mal* setelah digunakan dalam kewajiban bersuci seperti basuhan pertama dalam menghilangkan hadats kecil, atau hadats besar seperti mandi wajib akibat junub. Ia juga menjadi *musta'mal* setelah digunakan untuk pembasuhan yang sunah dalam bersuci, seperti pembasuhan yang kedua dan ketiga, memperbarui wudhu, mandi sunnah sebelum shalat Jum'at dan Id, serta mandi-mandi yang sunah lainnya."[665]

Cabang Kedua: Apakah Air yang Telah Digunakan Untuk Kewajiban Bersuci itu Menyucikan?

Terjadi perbedaan riwayat tentang hal ini dari Imam Asy-Syafi'i menjadi tiga riwayat, yaitu:

Pertama, Isa bin Aban[666] menceritakan bahwa Asy-Syafi'i berkata, "Air tersebut suci lagi menyucikan."[667]

---

664 Maksudnya adalah Imam An-Nawawi dalam *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 5).

665 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (1/296) dan *Mughni Al Muhtaj* (1/121).

666 Dia adalah Imam Isa bin Aban bin Shadaqah Abu Musa, seorang qadhi dan tokoh fuqaha madzhab Hanafi. Ia termasuk ahli hadits, tetapi kemudian ia lebih dominan dengan *ra'yu* (nalar). Ia belajar fikih kepada Muhammad sahabat Abu Hanifah. Ia wafat di Bashrah pada tahun 221 H. Lih. *Thabaqat Al Fuqaha'* (hal. 130) dan *Tarikh Baghdad* (11/157).

667 Lih. *Al Bayan fi Madzhab Imam Asy-Syafi'i* (1/43) karya Abu Hasan bin Abu Khair Al Umrani.

Al Mawardi berkata, "Madzhab Asy-Syafi'i yang diredaksikan dalam-kitabnya, baik yang lama atau yang baru, serta yang dikutip darinya oleh semua sahabat, baik secara penyimakan atau periwayatan, adalah air tersebut suci lagi menyucikan."[668]

An-Nawawi menisbatkan riwayat ini kepada pendapat lama Asy-Syafi'i.[669]

Riwayat ini terkena kritik karena Isa berbeda dari kita, dan riwayatnya pun tidak dianggap. Meskipun ia periwayat yang *tsiqah,* namun ia menceritakan apa yang diceritakan oleh pihak yang berbeda pendapat. Selain itu, ia tidak pernah berjumpa dengan Asy-Syafi'i sehingga jika demikian maka ia bisa menceritakannya melalui penyimakan. Sebenarnya pendapat ini tidak diredaksikan sehingga kalau demikian maka ia bisa diambil dari kitab-kitab Asy-Syafi'i. Barangkali Isa menakwili penjelasan Asy-Syafi'i untuk membela pendapat pribadinya yang menganggap air *musta'mal* itu suci, dan untuk membantah Abu Yusuf. Karena itu, ia memaknainya sebagai kebolehan untuk bersuci dengan air *musta'mal.*"[670]

Namun kritik tersebut dapat dijawab bahwa Isa bin Aban merupakan periwayat yang tepercaya, dan cerita yang dituturkannya tidak dicurigai sama sekali. Al Mahamili[671] berkata, "Pendapat orang yang menolak riwayat Isa itu tidak benar sama

---

[668] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (1/296).

[669] Lih. *Rauthah Ath-Thalibin wa Umdah Al Muftin* karya Imam An-Nawawi (1/7).

[670] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (1/296) dan *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/207).

[671] Dia adalah Imam Abu Hasan Ahmad bin Muhammad bin Ahmad bin Qasim Al Mahamili Adh-Dhabbi, seorang penghasil turunan pendapat. Ia belajar fikih kepada Syaikh Abu Hamid Al Isfarayini. Ia memiliki banyak karya di bidang perbedaan pendapat dan madzhab. Di antaranya adalah kitab *Al Majmu'.* Ini merupakan kitab yang besar dan luas. Ia mengajarkan ilmunya di Baghdad. Ia wafat pada tahun 414 H. atau 415 H. Lih. *Thabaqat Al Fuqaha'* karya Asy-Syairazi (hal. 122) dan *Ath-Thabaqat* karya Ibnu Hidayah (hal. 44).

sekali, karena ia adalah periwayat yang tsiqah meskipun ia berbeda pendapat."

An-Nawawi berkata, "Menurutku, inilah yang benar."[672]

Kedua, pendapat yang diredaksikan oleh Asy-Syafi'i bahwa air *musta'mal* tidak bisa menyucikan.

Al Muzani[673] berkata, "Asy-Syafi'i berkata, 'Jika seseorang berwudhu kemudian ia mengumpulkan air bekas wudhunya dalam sebuah bejana yang bersih kemudian ia atau orang lain berwudhu dengan air tersebut, maka wudhunya tidak sah karena ia telah menggunakan air itu untuk wudhu yang fardhu."[674]

An-Nawawi berkata, "Syaikh Abu Hamid[675] berkata bahwa nash atau redaksi Asy-Syafi'i dalam semua kitabnya, baik yang lama atau yang baru, adalah bahwa air *musta'mal* itu tidak bisa menyucikan.[676] Al Ghazali menisbatkan riwayat ini kepada pendapat baru Asy-Syafi'i,[677] dan inilah pendapat madzhab sebagaimana yang ditegaskan oleh Al Mawardi."[678]

An-Nawawi juga berkata, "Mereka sepakat bahwa madzhab yang *shahih* adalah air *musta'mal* tidak bisa menyucikan."[679]

---

672 Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/207).

673 Biografinya telah disampaikan sebelumnya.

674 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (1/296), *Al Bayan* (1/34) dan *Al Muhadzdzab ma'a Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/206).

675 Dia adalah Syaikh Abu Hamid Al Isfarayini. Biografinya telah disebutkan sebelumnya.

An-Nawawi berkata, "Ada dua sahabat kami yang bernama Abu Hamid, yaitu Al Qadhi Abu Hamid Al Marwazdi dan Syaikh Abu Hamid Al Isfarayini, tetapi keduanya ditengarai dengan gelar Al Qadhi dan Syaikh agar tidak keliru."

Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/206).

676 Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/206).

677 Lih. *Al Wajiz* (1/5) karya Abu Hamid bin Muhammad bin Al Ghazali.

678 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (1/296).

679 Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/296).

Ketiga, tidak mengambil sikap.

Abu Tsaur[680] berkata, "Aku pernah bertanya kepada Asy-Syafi'i tentang air *musta'mal*, tetapi ia tidak berkomentar."[681]

Riwayat ini tidak menghasilkan hukum, karena sikap diam Asy-Syafi'i tidak menjelaskan suatu hukum bahwa air *musta'mal* menyucikan atau tidak menyucikan. Dengan demikian, seperti yang dikatakan oleh Abu Ishaq Al Marwazdi,[682] Abu Hamid Al Marwazi,[683] dan An-Nawawi, serta dipastikan oleh Abu Ishaq Asy-Syirazi[684] dalam *At-Tanbih,* Al Faurani,[685] dan para ulama lain, dalam masalah ini ada dua pendapat,[686] yaitu:

Pertama, air *musta'mal* menyucikan. Ini merupakan pendapat lama Asy-Syafi'i. Ini juga merupakan pendapat banyak

---

680 Biografinya telah disebutkan sebelumnya.

681 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (1/296), *Al Bayan* (1/43) dan *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/207).

682 Biografinya telah disebutkan sebelumnya.

683 Dia adalah Al Qadhi Abu Hamid Ahmad bin Bisyr bin Amir Al Marwarrudzi (Al Marwazi), sahabat Abu Ishaq, tinggal dan mengajar di Bashrah, mengarang kitab *Al Jami'* dan mensyarah kitab *Al Muzani.* Ia wafat pada tahun 362 H.

Lih. *Thabaqat Al Fuqaha'* karya Asy-Syairazi (hal. 111-112), *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah* karya Ibnu Hidayatullah (hal. 27), *Al Ijtihad wa Thabaqat Mujtahidi Asy-Syafi'iyyah* (hal. 156).

684 Biografinya telah disebutkan sebelumnya.

685 Dia adalah Al Imam Al Kabir Abdurrahman bin Muhammad bin Ahmad bin Fauran Al Faurafi Abu Qasim Al Marwazi, pengarang kitab *Al Ibanah wal Umdah.* Ia adalah seorang imam dan penghapal madzhab, salah seorang murid senior Abu Bakar Al Qaffal. Ia memiliki banyak turunan pendapat yang baik dalam madzhab. Ia wafat pada tahun 461 H.

Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah Al Kubra* karya As-Subki (2/225), dan *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah* karya Ibnu Hidayatullah (hal. 56).

Lih. *At-Tanbih* (hal. 78) karya Imam Abu Ishaq Ibrahim Asy-Syairazi, *Al Hawi Al Kabir* (1/296), dan *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/207).

686 Lih. *At-Tanbih* (hal. 78) karya Imam Abu Ishaq Ibrahim Asy-Syairazi, *Al Hawi Al Kabir* (1/296), dan *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/207).

kelompok ulama dari kalangan tabi'in dan lainnya.[687] Pendapat ini dipegang oleh Malik ketika tidak ada air lainnya tetapi dihukumi makruh,[688] dan oleh Ahmad dalam sebuah riwayat pendapat darinya.[689]

Kedua, air *musta'mal* itu tidak menyucikan. Ini adalah pendapat baru dari dua pendapat Asy-Syafi'i. Ini juga merupakan pendapat Umar dan Ibnu Abbas ﷺ dari kalangan sahabat,[690] pendapat yang masyhur dari Abu Hanifah,[691] salah satu dari dua riwayat pendapat dari Malik,[692] dan pendapat yang jelas (kuat) dalam madzhab Ahmad.[693]

Dalil-Dalil dan Analisanya:

---

687 Ini adalah pendapat Hasan Al Bashri, Ibnu Syihab Az-Zuhri, Atha` bin Abu Rabah, An-Nakha'i, Al Auza'i dalam riwayat yang paling masyhur, Abu Tsaur, Daud bin Ali, Ibnu Mundzir, dan Asy-Syaukani.

Lih. *Bidayah Al Mujtahid wa Nihayah Al Muqtashid* (1/20) karya Imam Al Qadhi Abu Walid Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Ahmad bin Walid Al Qurthubi, *Aqd Al Jauhar Ats-Tsamin* (1/9) karya Jalaluddin Abdullah bin Najm bin Syas, *Al Muhalla Syarikh Al Mujalla* (1/183-184) karya Imam Abu Muhammad Ali bin Ahmad bin Hazm, *Al Ausath* (1/286) karya Imam Abu Bakar Muhammad bin Ibrahim bin Mundzir An-Nisaburi, dan *Nail Al Authar* (1/25) karya Imam bin Ali Asy-Syaukani.

688 Lih. *Adz-Dzakhirah* (1/174) karya Syihabuddin Ahmad bin Idris Al Qarafi, dan *Hasyiyah Ad-Dasuqi* (1/68).

689 Lih. *Al Mughni ma'a Asy-Syarh Al Kabir* (1/18) dan *Al Mubdi' Al Muqni'* (1/44).

690 Lih. *Al Ausath* (1/285), *Nail Al Authar* (1/25), *Al Mudhiyyah Syarh Ad-Durar Al Bahiyyah* (1/13) karya Asy-Syaukani, dan *Hilyah Al Auliya`* (1/97-98).

691 Lih. *Bada'i' Ash-Shana'i'* (1/208), *Al Inayah ma'a Syarh Fath Al Qadir ma'a Al Hidayah* (1/91).

692 Lih. *Al Mudawwanah Al Kubra* (1/4) karya Malik bin Anas, *Adz-Dzakhirah* (1/174), dan *Hasyiyah Al Khurasyi ala Mukhtashar Sayyidi Khalil* (1/139) karya Imam Muhammad bin Abdullah Al Khurasyi Al Maliki.

693 Lih. *Al Mughni ma'a Syarh Al Kabir* (1/18) karya Imam Maufiquddin Abu Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Quddamah dan Imam Syamsuddin Abu Faraj Abdurrahman bin Quddamah Al Maqdisi, dan *Al Mubdi' fi Syarh Al Muqni'* (1/44) karya Abu Ishaq Ibrahim bin Muhammad bin Muflih Al Hanbali.

Para ulama yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu bahwa air yang bekas digunakan untuk menghilangkan hadats itu bisa menyucikan, berpegang pada beberapa dalil dari Kitab, Sunnah, qiyas, dan logika.

1

Dalil Kitab

Dalil pertama, mereka berargumen dengan makna umum dari firman Allah,

وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا

"Dan jika kamu junub maka mandilah, dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayamumlah dengan tanah yang baik (bersih)." (Qs. Al Maa`idah [5]: 6)

Letak argumen dalam ayat ini adalah Allah menyebut setiap air tanpa menetapkan kekhususan, sehingga tidak seorang pun yang boleh meninggalkan air untuk wudhu dan mandi yang wajib manakala ia memperolehnya, kecuali air yang dilarang oleh nash yang valid atau ijma' yang yakin serta dipastikan ke-*shahih*-annya.[694]

Dalil kedua adalah firman Allah,

---

[694] Lih. *Al Muhalla* (1/184).

وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا

"Dan Kami turunkan dari langit air yang amat bersih" (Qs. Al Furqaan [25]: 48)

Letak argumen dalam ayat ini adalah kata طَهُورًا dalam ayat tersebut mengikuti pola فَعُوْلٌ, dan pola ini menunjukkan pengulangan. Air disebut dengan pola ini manakala ia digunakan secara berulang-ulang untuk bersuci, sebagaimana pembunuh disebut قَتُوْلٌ manakala ia melakukan pembunuhan secara berulang-ulang.[695]

Argumentasi mereka dengan ayat tersebut dapat dikritik dari dua sisi, yaitu:

Pertama, kami tidak menerima bahwa pola kata فَعُوْلٌ menunjukkan arti perbuatan yang berulang-ulang secara mutlak, tetapi terkadang ia menunjukkan makna demikian dan terkadang tidak. Hal ini masyhur di kalangan para ahli bahasa.

Kedua, sifat ini telah ada pada air sebelum ada perbuatan bersuci, sehingga tidak mesti ia terkait dengan bersuci secara berulang-ulang. Lain halnya dengan pembunuhan. Alasannya adalah karena yang dimaksud dengan kata طَهُورًا adalah air yang dapat menyucikan, baik untuk digunakan bersuci, serta disediakan untuk bersuci.[696]

Dalil Sunnah

---

695 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (1/297) dan *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/210).
696 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (1/298) dan *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/212).

Dalil pertama dari Rabi' bin Mu'awwidz bin Afra',

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَسَحَ بِرَأْسِهِ مِنْ فَضْلِ مَاءٍ كَانَ فِي يَدِهِ.

"Nabi ﷺ mengusap kepala beliau dengan kelebihan air yang ada di tangan beliau."[697]

Dalil ini dibantah dengan hadits lain yang terdapat dalam *Shahih Muslim* dari Amr bin Harits,

---

[697] HR. Abu Daud dalam *As-Sunan* (1/32, pembahasan: Bersuci, bab: Sifat Wudhu Nabi ﷺ, no. 130, dari jalur Musaddad dari Abdullah bin Daud dari Sufyan bin Sa'id, dari Ibnu Uqail, dari Rabi') dan Al Baihaqi dalam *As-Sunan Al Kubra* (1/237, pembahasan: Bersuci, bab: Dalil bahwa Nabi ﷺ Mengambil Air Baru untuk Setiap Anggota Wudhu) dengan sanad Abu Daud.

Al Baihaqi berkata, "Demikianlah hadits ini diriwayatkan oleh sekelompok periwayat dari Abdullah bin Daud dan selainnya dari At-Tsauri."

Sebagian dari mereka menyebutkan redaksi, "Dengan basahan yang ada di tangan beliau."

Abdullah bin Muhammad bin Uqail bukan seorang penghapal hadits. Para ahli hadits berbeda pendapat mengenai kebolehan berargumen dengan riwayatnya. Ia melansir riwayat dari Yahya bin Ma'in, ia berkata: Hadits Ibnu Uqail tidak bisa dijadikan argumen.

At-Tirmidzi berkata, "Aku bertanya kepada Al Bukhari tentang Abdullah bin Muhammad bin Uqail, lalu ia menjawab, 'Aku melihat Ahmad bin Hanbal, Ishaq bin Ibrahim dan Al Humaidi berargumen dengan haditsnya'."

Mengenai masalah ini terdapat riwayat dari Abu Darda` dari Nabi ﷺ dengan sanad yang lemah. Diriwayatkan pula dari Ali, Ibnu Mas'ud, Ibnu Abbas, Aisyah, serta Anas bin Malik *Radhiyallahu Anhum,* dari Nabi ﷺ sebuah hadits yang semakna tentang mengenai pembasuhan dalam wudhu, tetapi semua riwayat tersebut tidak benar karena lemah."

Hadits ini dinilai lemah oleh An-Nawawi dalam *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/213) karena terjadi inkonsistensi di dalamnya. Ia berkata, "Hadits ini inkonsisten dari Abdullah bin Muhammad." Namun hadits ini dinilai *hasan* oleh Ibnu Hajar dalam *Ad-Dirayah* (1/55) dan Al Albani dalam *Shahih Sunan Abi Daud* (1/27, no. 120).

وَمَسَحَ بِرَأْسِهِ بِمَاءٍ غَيْرِ فَضْلِ يَدِهِ، وَغَسَلَ رِجْلَيْهِ حَتَّى أَنْقَاهُمَا.

"Nabi ﷺ mengusap dengan air yang bukan merupakan sisa tangan beliau, dan beliau membasuh kedua kaki beliau hingga bersih."[698]

Hadits ini menunjukkan bahwa Nabi ﷺ mengambil air baru untuk kepala beliau.

Jika hadits ini valid, maka jawaban terhadap hadits Rubayyi' dapat dilakukan dari beberapa sisi, yaitu:

Pertama, hadits tersebut berasal dari riwayat Abdullah bin Muhammad sehingga statusnya lemah menurut mayoritas ulama. Selain itu, hadits tersebut simpang siur dari Abdullah bin Muhammad.

Al Baihaqi berkata, "Syarik meriwayatkan dari Abdullah hadits ini dengan redaksi, 'Lalu beliau mengambil air yang baru, lalu beliau mengusap kepala beliau; bagian depan dan belakangnya."[699]

Kedua, seandainya riwayat ini benar, maka dapat diarahkan maknanya bahwa beliau mengambil air yang baru, lalu beliau menuangkan sebagiannya dan mengusap kepala beliau dengan sisanya. Penakwilan ini dilakukan agar sesuai dengan riwayat-

---

698 Lih. *Shahih Muslim bi Syarh An-Nawawi* (1/124, pembahasan: Thaharah, bab: Wudhunya Nabi ﷺ, no. 19, 232).

699 Lih. *Ma'rifah As-Sunan Wal Atsar* (1/306) karya Al Hafizh Abu Bakar bin Ahmad bin Husain bin Ali Al Baihaqi.

riwayat lain. Inilah penakwilan Al Baihaqi dengan asumsi bahwa riwayat tersebut *shahih.*[700]

Ketiga, dimungkinkan basuhan dimaksud merupakan basuhan yang kedua atau ketiga, sedangkan air untuk keduanya bukan air *musta'mal.*[701]

Dalil kedua adalah riwayat dari Ibnu Abbas ﷺ:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اغْتَسَلَ فَنَظَرَ لُمْعَةً مِنْ بَدَنِهِ لَمْ يُصِبْهَا الْمَاءُ فَأَخَذَ شَعْرًا مِنْ بَدَنِهِ عَلَيْهِ مَاءٌ فَأَمَرَّ عَلَى ذَلِكَ الْمَوْضِعِ.

"Nabi ﷺ mandi lalu beliau melihat bagian yang mengkilat dari tubuh beliau karena belum terkena air. Beliau lantas mengambil rambut dari tubuh beliau yang masih mengandung air, kemudian beliau mengusapkannya pada tempat tersebut."[702]

---

[700] *Ibid.*

[701] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (1/298) dan *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/213).

[702] Al Baihaqi dalam *As-Sunan Al Kubra* (1/237) berkata, "Dalil yang paling *shahih* tentang masalah ini adalah hadits yang diriwayatkan oleh Abu Daud ahli Kitab *Al Marasil* (hal. 74, bab: Riwayat tentang Wudhu) dari Musa bin Ismail, dari Hammad dari Ismail bin Suwaid, dari Ala` bin Ziyad, dari Nabi ﷺ bahwa:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اِغْتَسَلَ فَرَأَى لُمْعَةً مِنْ مَنْكِبِهِ لَمْ يُصِبْهَا الْمَاءُ فَأَخَذَ خُصْلَةً مِنْ شَعْرِ رَأْسِهِ فَعَصَرَهَا عَلَى مَنْكِبِهِ ثُمَّ مَسَحَ يَدَهُ عَلَى ذَلِكَ الْمَكَانِ.

"Nabi ﷺ mandi lalu beliau melihat bagian yang mengkilat di pundak beliau karena belum terkena air. Beliau lantas mengambil sejumput rambut kepala beliau, memerasnya di atas pundak beliau, lalu mengusapkan tangan beliau pada tempat tersebut."

Sanad hadits ini terputus.

Hadits ini diriwayatkan oleh Ibnu Abi Syaibah dalam *Al Mushannaf* (1/41, pembahasan: Thaharah, bab: Seseorang yang Wudhu atau Mandi lalu Melupakan Kilatan pada Tubuhnya) dari jalur Husyaim, Ibnu Ulayyah dan Mu'tamir dari Ishaq bin Suwaid Al Adawi, dari Ala` bin Ziyad dengan redaksi,

Argumentasi mereka dengan hadits tersebut dapat dikritik dari beberapa sisi, yaitu:

Pertama, hadits tersebut lemah. Ia dinilai lemah oleh Ad-Daruquthni dan Al Baihaqi, hingga An-Nawawi berkata, "Ini adalah perkataan An-Nakha'i."[703]

Kedua, kendati hadits ini *shahih,* namun ia dapat diarahkan maknanya sebagai bekas air yang tersisa dari basuhan yang ketiga.

Ketiga, hukum *musta'mal* berlaku manakala air telah terpisah dari tubuh, sedangkan air tersebut belum terpisah.

Karena itu, apabila ia mengalir ke anggota tubuh lain, maka ia bisa menyucikannya. Demikian pula jika air mengalir dari rambut beliau ke pundak beliau, maka ia dapat menyucikannya."[704]

Dalil Qiyas

"Kemudian beliau melihat kilatan pada pundak beliau karena belum terkena air, lalu beliau mengambil air pada rambut beliau, lalu membasahi tempat tersebut dengannya."

Hadits ini juga diriwayatkan Ibnu Abi Syaibah dalam *Al Mushannaf* (1/42) dari jalur Yazid bin Harun, dari Muslim bin Sa'id, dari Abu Ali Ar-Rahabi, dari Ikrimah, dari Ibnu Abbas dengan redaksi,

"Dengan rambut beliau yang tergerai, lalu beliau membasahinya dengan rambut itu."

Al Bushairi dalam *Mishbah Az-Zujajah* (hal. 45) berkata, "Sanad hadits lemah."

Abu Ali Ar-Rahabi nama aslinya adalah Husain bin Qais. Para ulama menyepakati kelemahannya.

Hadits ini juga diriwayatkan oleh Abdurrazzaq dalam *Al Mushannaf* (1/265, bab: Seseorang yang Meninggalkan Sebagian dari Tubuhnya dalam Mandi Junub, no. 1015) dari Ala` bin Ziyad dengan redaksi, "Lalu beliau mengusapnya dengan rambut jenggot beliau." Atau ia berkata, "Dengan rambut kepala beliau."

Hadits ini dinilai lemah oleh An-Nawawi dalam *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/213). Ia berkata, "Ad-Daruquthni dan Al Baihaqi menjelaskan kelemahannya. Al Baihaqi mengatakan bahwa ini adalah ucapan An-Nakha'i."

[703] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/213).

[704] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (1/298) dan *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/213).

Sedangkan argumen mereka dengan qiyas adalah sebagai berikut:

Pertama, air yang suci dan menyucikan manakala bersentuhan dengan sesuatu yang suci, maka ia tidak keluar dari keberadaannya sebagai sesuatu yang menyucikan, dengan diqiyaskan pada air yang mengalir pada tubuh dengan tujuan untuk mendinginkan atau membersihkan tubuh. Juga dengan diqiyaskan pada air yang bekas digunakan untuk mencuci pakaian, serta air yang digunakan dalam memperbarui wudhu.

Namun qiyas ini dibantah bahwa air tersebut belum digunakan untuk menunaikan kewajiban mandi sehingga jika digunakan untuk hal tersebut maka ia menjadi air yang tidak menyucikan.

Kedua, air yang digunakan untuk bersuci wajib satu kali itu tidak terlarang untuk digunakan untuk kedua dan ketiga, dengan diqiyaskan pada tayammum dari satu tempat, dan shalat berkali-kali dengan memakai satu pakaian.

Qiyas ini dibantah bahwa debu dari satu tempat itu tidak digunakan dengan cara yang mengakibatkan kerusakan sehingga boleh diulang. Penjelasannya adalah debu yang digunakan dalam tayammum adalah yang terkait pada anggota tubuh, atau yang terjatuh darinya. Sedangkan debu yang tersisa di tanah itu tidak dianggap bekas sama sekali, sehingga ia tidak seperti air.

Mengenai pakaian, tidak ada sedikit pun yang berubah dari sifatnya sehingga ia tidak bisa disebut *musta'mal.* Lain halnya dengan air *musta'mal*; ia digunakan dengan cara yang mengakibatkan kerusakan sehingga ia tidak bisa digunakan ulang. Perubahan sifat-sifat itu berpengaruh pada air yang digunakan

untuk bersuci wajib, sama seperti budak yang dimerdekakan seseorang sebagai tebusan.

Ketiga, air itu memiliki dua sifat, yaitu suci dan menyucikan. Manakala penggunaan air tidak menghilangkan sifat suci darinya, maka ia juga tidak menghilangkan sifat menyucikan darinya. Tegasnya, setiap sifat yang ada pada air sebelum bersentuhan dengan anggota tubuh yang suci tetap ada padanya setelah persentuhan dengan anggota tubuh yang suci, dengan diqiyaskan kepada kesucian tersebut.[705]

Namun argumen ini dibantah bahwa manakala air tidak memiliki pengaruh dalam hal kesucian, maka dimungkinkan sifat suci itu tidak hilang darinya. Tetapi ketika ia memiliki pengaruh dalam menyucikan, maka sifat menyucikan tersebut hilang darinya.[706]

Dalil Logika

Seandainya tidak boleh bersuci dengan air *musta'mal,* maka tidak mungkin dicapai kesucian, karena begitu ia menyentuh anggota tubuh, maka ia menjadi *musta'mal.* Jika ia mengalir ke seluruh tubuh, maka seyogianya ia tidak menghilangkan hadats. Hal ini ditinggalkan berdasarkan ijma', sehingga hal itu menunjukkan bahwa air *musta'mal* itu tetap menyucikan.

Menurut logika, syarat-syarat yang berlaku dalam mengerjakan shalat itu penggunaannya satu kali, tidak mengulangi penggunaannya secara berulang-ulang dalam setiap shalat.

---

[705] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (1/297-298), dan *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/210-214).

[706] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (1/298).

Contohnya adalah tempat shalat; tidak ada larangan untuk shalat di tempat tersebut secara berulang-ulang.[707]

Argumen tersebut dapat dijawab bahwa air *musta'mal* adalah air yang telah terpisah dari tubuh. Selama ia belum terpisah dari tubuh, maka ia tidak disebut *musta'mal*. Dengan demikian, ketentuan ini tidak mengakibatkan kerusakan dan beban berat.[708]

Mengenai pernyataan mereka bahwa syarat-syarat yang berlaku itu tidak dilarang untuk digunakan secara berulang-ulang, pernyataan ini benar jika perkara tersebut tidak mengakibatkan kerusakan dan perubahan sifat. Lain halnya dengan sesuatu yang digunakan dengan cara yang mengakibatkan kerusakan dan mengubah sifat-sifatnya.

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Adapun dalil-dalil pendapat kedua, yaitu pendapat baru Asy-Syafi'i bahwa air *musta'mal* bekas menghilangkan hadats itu tidak bisa menyucikan, diambil dari Kitab dan Sunnah.

Dalil Kitab

Allah ﷻ berfirman,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ

---

[707] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (1/298), dan *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/211).
[708] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (1/298), dan *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/214).

"Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku." (Qs. Al Maa`idah [5]: 6)

Letak argumen ayat ini adalah Allah ﷻ memerintahkan untuk membasuh tangan dengan sesuatu yang sama dengan yang digunakan untuk membasuh wajah. Manakala pembasuhan wajah dilakukan dengan air yang bukan *musta'mal*, maka demikian pula seluruh anggota wudhu lainnya dibasuh dengan air yang bukan *musta'mal*.[709]

Argumen ini dikritik dari dua sisi, yaitu:

Pertama, Anda mengatakan boleh menggunakan air *musta'mal* untuk memperbarui wudhu dan mandi sunah. Lalu, mana dalil perbedaan di antara keduanya?

Kedua, Nabi ﷺ membasuh wajah beliau dengan air yang suci, dan begitu pula beliau membasuh tangan dengan air yang suci. Apabila pihak yang berbeda pendapat membolehkan penggunaan air *musta'mal* untuk bagian luar dan dalam hasta, maka demikian pula dimungkinkan beliau memakai seluruh anggota wudhu.

Dalil Hadits

Hadits pertama: Riwayat dari Hakam bin Amr Al Ghifari,

---

[709] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (1/297). Ayat ini juga dijadikan argumen oleh Asy-Syafi'i. Lih. *Ma'rifah As-Sunan wal Atsar* (1/304).

أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى أَنْ يَتَوَضَّأَ الرَّجُلُ بِفَضْلِ طَهُوْرِ الْمَرْأَةِ.

"Rasulullah ﷺ melarang laki-laki berwudhu dengan sisa air bersucinya perempuan."

Hadits ini diriwayatkan oleh kelima ulama hadits terkemuka.[710]

---

[710] HR. Abu Daud dalam *As-Sunan* (1/21, pembahasan: Thaharah, bab: Larangan Wudhu dengan Sisa Air Wudhunya Perempuan, no. 82), At-Tirmidzi dalam *As-Sunan* (1/44, pembahasan: Thaharah, bab: Riwayat tentang Makruhnya Penggunaan Sisa Air Bersuci dengan tambahan redaksi, *"Atau sisa mandinya."*).

At-Tirmidzi berkata "Hadits ini *hasan.*"

Muhammad bin Basysyar dalam haditsnya berkata, "Rasulullah ﷺ melarang seorang laki-laki berwudhu dengan sisa air bersucinya perempuan."

Muhammad bin Basysyar tidak menunjukkan keraguan terkait redaksinya.

Hadits ini juga diriwayatkan oleh An-Nasa`i dalam *As-Sunan* (1/179, pembahasan: Air, bab: larangan Sisa Air Wudhu Perempuan, 373), Ibnu Majah dalam *As-Sunan* (1/132, pembahasan: Thaharah, bab: Larangan Menggunakan Sisa air Wudhu Perempuan, no. 373), Ahmad dalam *Al Musnad* (5/66), Al Baihaqi (1/91, pembahasan: Thaharah, bab: Larangan Menggunakan Sisa Air Orang yang Berhadats).

Ia meriwayatkannya dari jalur Thayyas dari Abu Hajib dari Hakam dari Amr dari Nabi ﷺ.

Al Baihaqi berkata, "Muhammad bin Ismail Al Bukhari berkata: Sawwarah bin Ashim Abu Hajib Al Anzi tergolong periwayat Bashrah. Menurut sebuah pendapat, marganya adalah Al Ghifari. Saya tidak melihat riwayat ini *shahih* dari Hakam bin Amr."

Hadits ini dinilai *shahih* oleh Ibnu Hibban (2/278, bab: Wudhu dengan sisa air perempuan, 1260).

At-Tirmidzi dalam *Al Ilal* (1/33) berkata, "Aku bertanya kepada Abu Abdullah Muhammad bin Ismail Al Bukhari tentang hadits ini, lalu ia menjawab, 'Hadits ini tidak *shahih*'. Maksudnya adalah hadits Abu Hajib. Namanya adalah Sawadah bin Ashim Al Anazi dari Hakam bin Amr."

Ibnu Hajar (*Fath Al Bari,* 1/555) berkata, "An-Nawawi menilai hadits ini *gharib* dan berkata, 'Para penghapal hadits sepakat untuk menilainya lemah'."

Asy-Syaukani (*Nail Al Authar,* 1/28) berkata, "Hadits ini memiliki riwayat penguat pada Abu Daud dan An-Nasa`i (1/130) dari seorang laki-laki yang mendampingi Rasulullah ﷺ, bahwa ia berkata, 'Rasulullah ﷺ melarang perempuan mandi dengan

Letak argumen hadits ini menurut An-Nawawi adalah bahwa yang dimaksud dengan sisa air bersucinya perempuan adalah air yang jatuh dari anggota tubuhnya, karena kita dan kalangan yang berbeda pendapat sepakat bahwa air yang tersisa dalam bejana itu meyucikan. Dengan demikian, hadits ini harus diarahkan kepada air yang jatuh dari tubuh perempuan.[711]

Hadits dan argumentasi tersebut dapat dijawab dari beberapa sisi, yaitu:

Pertama, hadits ini terkena kritik hingga batas dinilai lemah oleh sebagian ulama seperti Al Bukhari, Al Baihaqi dan selainnya.[712] Kendati hadits ini *shahih,* namun ia terhapus kandungan hukumnya berdasarkan *ijma'* atas hal sebaliknya.[713]

Kedua, dalil di sini lebih khusus daripada yang diklaim, karena mereka mengklaim bahwa setiap air *musta'mal* itu tidak suci, bukan khusus air *musta'mal* ini. Sedangkan alasan hukum tidak terbatas pada penggunaan seperti ini. Seandainya alasannya adalah penggunaan air, maka larangan tidak berlaku khusus bagi

---

sisa air laki-laki, dan laki-laki mandi dengan sisa air perempuan. Dan hendaknya keduanya menciduk bersama-sama'."

Al Hafizh (*Fath Al Bari,* 1/555) berkata, "Para perintah *tsiqah,* dan saya tidak mendapati orang yang menilainya cacat memiliki hujjah yang kuat. Klaim Al Baihaqi bahwa hadits ini semakna dengan hadits *mursal* ditolak karena kesamaran nama sahabat tidak mengakibatkan dampak negatif. Lagi pula, periwayat tabi'in menyatakan dengan tegas bahwa orang tersebut berjumpa dengan Nabi ﷺ. Klaim Ibnu Hazm bahwa Abu Daud-lah yang meriwayatkannya dari Humaid bin Abdurrahman Al Humairi, yaitu Ibnu Zaid Al Audi, merupakan klaim yang lemah dan ditolak, karena yang benar adalah Ibnu Abdullah Al Audzi, dan ia merupakan periwayat yang *tsiqah.* Nama ayahnya disebutkan secara gamblang oleh Abu Daud dan selainnya."

Al Hafizh juga menyebutkan namanya dalam *Bulugh Al Maram* (1/12). Hadits ini dinilai *shahih* oleh Ahmad Syakir dan Al Albani dalam *Irwa' Al Ghalil* (1/43-44, no. 12).

[711] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/211).

[712] Lih. *As-Sunan Al Kubra* (1/191).

[713] Lih. *Ma'rifah As-Sunan wal Atsar* (1/497) dan *Sjah* 1/132).

laki-laki untuk berwudhu dengan sisa air perempuan, dan sebaliknya. Melainkan larangannya dari Syari' ditujukan kepada setiap orang untuk meninggalkan setiap sisa air.[714]

Ketiga, hadits ini bertentangan dengan hadits Aisyah ﵂,

كُنْتُ أَغْتَسِلُ أَنَا وَرَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ وَنَحْنُ جُنُبَانِ.

"Aku pernah mandi bersama Rasulullah ﷺ dari satu bejana, dan kami berdua sama-sama junub."[715]

Ia juga bertentangan dengan hadits Ibnu Abbas ﵄,

اغْتَسَلَ بَعْضُ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي جَفْنَةٍ، فَجَاءَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِيَتَوَضَّأَ مِنْهَا أَوْ يَغْتَسِلَ، فَقَالَتْ لَهُ : يَا رَسُولَ اللهِ، إِنِّي كُنْتُ جُنُبًا؟ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ الْمَاءَ لاَ يُجْنِبُ.

"Sebagian istri Nabi ﷺ mandi dalam sebuah ember air, lalu Nabi ﷺ datang untuk wudhu dari ember tersebut, atau untuk

---

[714] Lih. *Nail Al Authar* (1/25) dan *Ad-Darari Al Mudhiyyah* (1/13).

[715] HR. Abu Daud dalam *As-Sunan* (1/20, pembahasan: Thaharah, bab: Wudhu dengan Sisa Air Perempuan, no. 107).

Hadits ini dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Sunan Abi Daud* (1/18, no. 77).

mandi, lalu istri beliau itu berkata kepada beliau, 'Ya Rasulullah, aku sedang junub'. Rasulullah ﷺ menjawab, *'Sesungguhnya air tidak junub'.*"[716]

Keempat, dimungkinkan larangan dalam hadits tersebut untuk anjuran, bukan untuk kewajiban. Ibnu Umar ﷺ berpandangan bahwa larangan penggunaan sisa air wudhu perempuan berlaku jika perempuan tersebut junub atau haidh. Jika ia dalam keadaan suci, maka tidak dilarang.[717]

Hadits kedua: Riwayat dari Abu Hurairah ﷺ, dari Nabi ﷺ,

لاَ يَغْتَسِلُ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ وَهُوَ جُنُبٌ.

"Janganlah salah seorang di antara kalian mandi dalam air yang diam dalam keadaan ia junub."[718]

Letak argumen hadits ini adalah larangan mandi di dalam air yang diam seperti halnya larangan buang air kecil ke dalamnya.[719]

Argumen ini dapat dijawab dari tiga sisi, yaitu:

---

716 HR. At-Tirmidzi dalam *As-Sunan* (1/44-45, pembahasan: Thaharah, bab: Riwayat tentang Keringanan Penggunaan Sisa Air Bersucinya Perempuan, no. 65).

At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini *hasan-shahih.*"

Hadits ini juga dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Sunan At-Tirmidzi* (1/20, 55).

Kata لاَ يُجْنِبُ berarti tidak menjadi kotor. Maksudnya, ia tidak menjadi najis lantaran digunakan oleh orang yang junub, dan dampak dari junub tidak terjadi padanya. Lih. *Hasyiyah Sjah* (1/132).

717 Lih. *Ma'alim As-Sunan ma'a Mukhtashar Sunan Abi Daud* (1/80) karya Abu Sulaiman Al Khaththabi.

718 Lih. *Shahih Muslim* (1/235, pembahasan: Thaharah, bab: Mandi di Air yang Diam, no. 97, 273).

719 Lih. *Al Mughni wasy-Syarh Al Kabir* (1/20) dan *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/211).

Pertama, hadits ini tidak mengandung indikasi terhadap makna tersebut, karena alasan larangan untuk bersuci dengannya bukan karena air tersebut *musta'mal*, melainkan karena ia diam. Air tersebut dapat berubah menjadi buruk karena digunakan berulang-ulang sehingga tidak bisa dimanfaatkan lagi. Hal itu dijelaskan oleh perkataan Abu Hurairah ﷺ, "Maksudnya adalah memakainya berkali-kali." Alasan diam itu tidak memiliki korelasi dengan status *musta'mal* pada air.[720]

Kedua, dalil tersebut lebih khusus daripada yang didakwakan, karena indikasi paling jauh hadits ini adalah tidak boleh menggunakan air *musta'mal* untuk mandi junub, sedangkan orang yang mengklaim mengatakan setiap air *musta'mal* itu keluar dari hukum suci.

Ketiga, matan hadits inkonsisten.[721]

Mengenai *ijma'* para sahabat untuk tidak menggunakan air *musta'mal*, penjelasannya adalah:

Para sahabat sering bepergian dan pada saat itu mereka tidak menemukan air padahal mereka membutuhkannya, sehingga mereka melakukan tayammum. Tidak ada riwayat dari seorang sahabat pun bahwa ia menggabungkan air *musta'mal* lalu menggunakannya untuk bersuci sekali lagi. Sebaliknya, mereka menggunakan air dengan cara menumpahkan dan merusak, bukan mengumpulkan lalu menggunakannya untuk bersuci lagi.

Para ulama berbeda pendapat mengenai orang yang memperoleh air tetapi tidak cukup untuk wudhu. Dalam hal ini ada dua pendapat, yaitu:

---

[720] Lih. *Ar-Raudh An-Nadiyyah Syarh Ad-Durar Al Bahiyyah* (1/11) karya Imam Abu Thayyib Shiddiq bin Hasan bin Ali Al Husaini Al Qanuji Al Bukhari.

[721] Lih. *Nail Al Authar* (1/25), dan *Ad-Darari Al Mudhiyyah* (1/13).

Satu kelompok ulama mengatakan bahwa ia tidak wajib wudhu dengan air yang ada padanya, melainkan cukup dengan tayammum saja.

Kelompok lain mengatakan bahwa ia wajib wudhu dengan air yang ada padanya, kemudian tayammum.

Seandainya boleh menggunakan air *musta'mal*, tentulah mereka menyepakati kewajiban menggunakan air itu pada sebagian tubuhnya, kemudian menggunakannya lagi untuk tubuhnya yang lain hingga sempurna kesuciannya. Dari sini tampak jelas bahwa *ijma'* sahabat itu terjadi pada larangan menggunakan air *musta'mal*.[722]

Argumen ini dapat dijawab bahwa sebenarnya mereka tidak memiliki argumen dalam hal itu kecuali setelah dinyatakan valid periwayatan dari semua sahabat. Karena itu, pemegang argumen wajib menjelaskan; apakah seluruh sahabat melakukan hal itu atau sebagiannya saja? Padahal, riwayat yang datang dari sebagian sahabat menunjukkan hal yang sebaliknya.

Ibnu Mundzir berkata, "Diriwayatkan dari Ali, Ibnu Umar, Abu Umamah, Atha`, Hasan, Makhul dan An-Nakh'i ﷺ bahwa mereka berpendapat tentang orang yang lupa mengusap kepalanya lalu ia mendapati jenggotnya masih basah bahwa ia cukup mengusap kepalanya dengan basahan yang ada di jenggotnya itu."

Ibnu Mundzir juga menjelaskan, "Hal ini menunjukkan bahwa mereka menganggap air *musta'mal* itu dapat menyucikan."[723]

---

[722] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (1/297-298) dan *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/211).

[723] Lih. *Al Ausath* (1/286-287).

Mengenai pendapat mereka bahwa para sahabat tidak mengumpulkan air *musta'mal* untuk digunakan sekali lagi, alasannya adalah karena air yang berjatuhan itu telah lenyap, dan tidak ada sedikit pun yang terkumpul darinya, karena mereka tidak berwudhu dengan ditadahi bejana. Sedangkan air yang melekat pada tubuh itu terlalu sedikit, tidak cukup untuk membasuh sebagian dari anggota wudhu.

Mereka meninggalkan air tersebut karena dianggap kotor. Dengan demikian, benarlah kiranya air *musta'mal* tidak keluar dari hukum suci.[724]

Dalil Qiyas

Adapun dalil-dalil qiyas mereka adalah sebagai berikut:

Qiyas pertama: Air yang digunakan untuk menghilangkan sesuatu yang menghalangi shalat, yaitu hadats. Karena itu ia tidak boleh digunakan sekali lagi dengan diqiyaskan kepada air yang digunakan untuk menghilangkan najis.[725]

Qiyas ini dapat dijawab dari dua sisi, yaitu:

Pertama, qiyas tidak berlaku dalam keadaan ada nash. Dalam kasus ini ditemukan nash-nash yang menunjukkan bahwa air *musta'mal* itu menyucikan.

Kedua, ini adalah qiyas dengan faktor yang berbeda. Perbedaannya jelas sebagaimana yang dikatakan oleh An-Nawawi.[726] Perbedaannya adalah penghalang yang hendak dihilangkan, yaitu najis dan lainnya. Jika demikian, konsekuensi

---

724 Lih. *Nail Al Authar* (1/25).
725 Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/211).
726 Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/211).

dari pendapat mereka adalah air *musta'mal* itu haram diminum dan digunakan untuk selain hadats, sedangkan mereka tidak berpendapat demikian.

Qiyas kedua: Wudhu merupakan perusakan harta (dalam hal ini air) untuk menggugurkan suatu perkara fardhu sehingga harta tersebut tidak boleh digunakan lagi untuk menggugurkan fardhu yang sama, dengan diqiyaskan kepada pembebasan budak sebagai *kaffarah.* Budak tersebut tidak boleh dibebaskan sekali lagi untuk *kaffarah* yang lain.[727]

Qiyas ini dapat dijawab dari dua sisi, yaitu:

Pertama, ada perbedaan antara pokok qiyas dan cabangnya, karena pokok qiyas adalah budak yang dimerdekakan. Ketika kita memerdekakannya, maka ia tidak lagi menjadi budak. Sedangkan air ketika digunakan untuk menghilangkan hadats, maka ia tetap berupa air. Dengan demikian, qiyas di antara keduanya tidak benar.

Kedua, budak yang merdeka bisa kembali menjadi budak ketika ia melarikan diri ke negeri kafir kemudian kita menangkapnya sesudah itu, dan pada saat itu kita boleh menjadikannya budak. Dengan demikian, ia kembali kepada sifat budak.[728]

Dalil Logika

Air *musta'mal* pasti terkontaminasi dengan sesuatu seperti minyak dan keringat tubuh, baik dalam mandi atau wudhu,

---

[727] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (1/298), *Al Mughni ma'a Asy-Syarh Al Kabir* (1/20), dan *Adz-Dzakhirah* (1/174).

[728] Lih. *Asy-Syarh Al Mumti' ala Zad Al Mustaqni'* karya Syaikh Muhammad bin Shalih Al Utsaimin.

sehingga ia menjadi air yang bermuatan sesuatu, bukan air yang mutlak.

Argumen ini dapat dibantah: Kalian membolehkan wudhu di cuaca panas dengan tujuan untuk mendinginkan tubuh, sedangkan pada saat itu biasanya tubuh menghasilkan banyak minyak dan keringat. Lalu, mengapa kalian tidak membolehkan wudhu untuk menghilangkan hadats karena sebab yang sama.

Tarjih

Dari komparasi dalil-dalil dan analisanya dalam masalah yang dikaji di atas, tampak jelas bahwa tidak ada dalil yang valid dan gamblang, atau *ijma'* yang diyakini dan dipastikan kebenarannya dimana air *musta'mal* keluar dari hukum menyucikan. Karena itu, dengan menerapkan prinsip bahwa segala sesuatu itu tetap pada hukum awalnya, yaitu suci, maka saya mengunggulkan pendapat bahwa air *musta'mal* yang digunakan untuk kewajiban bersuci itu tetap bisa menyucikan, *insya Allah,* selama ia tidak keluar dari hukum kesuciannya, yaitu berubah warna, rasa atau aromanya.

Terlebih lagi, pendapat ini dikuatkan dengan dalil-dalil universal dan partikular dari dalil-dalil yang ada dalam Kitab dan Sunnah, seperti firman Allah,

وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا

"Dan Kami turunkan dari langit air yang amat bersih." (Qs. Al Furqaan [25]: 48)

Juga seperti firman Allah,

وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا

"Dan jika kamu junub maka mandilah, dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayamumlah dengan tanah yang baik (bersih)." (Qs. Al Maa`idah [5]: 6)

Allah memerintahkan wudhu dan mandi dengan air bagi setiap orang yang menemukan air dan tidak dalam keadaan sakit. Ini merupakan perintah umum dan tidak diberlakukan khusus kecuali ada dalil yang mengkhususkan.

Selain itu, pendapat ini juga dikuatkan oleh makna umum sabda Nabi ﷺ, *"Sesungguhnya air tidak junub."*[729]

Juga sabda Nabi ﷺ,

الْمَاءُ طَهُورٌ لاَ يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ.

"Sesungguhnya air itu menyucikan, tidak dinajiskan oleh sesuatu pun."[730]

---

729 *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

730 HR. Ahmad dalam *Al Musnad* (1/31), Abu Daud dalam *Sunan Abi Daud* (1/17, pembahasan: Thaharah bahwa *Riwayat tentang Sumur Budha'ah*, no. 66), At-Tirmidzi dalam *Sunan At-Tirmidzi* (1/45, pembahasan: Thaharah, bab: *Riwayat bahwa Air Tidak Ternajiskan oleh Sesuatu*, no. 66), An-Nasa`i dalam pembahasan tentang *Air*, bab: *Keterangan tentang Sumur Budha'ah*, no. 326), Al Baihaqi dalam *As-Sunan Al Kubra* (1/4-5, pembahasan: Thaharah, bab: Bersuci *dengan Air Sumur* dari jalur Abu Usamah dari Walid bin Katsir dari Muhammad bin Ka'b dari Ubaidullah bin Abdullah dari Rafi' bin Khudaij dari Abi Sa'id Al Khudri RA. At-Tirmidzi berkata, "Status hadits *hasan*."

Juga sabda Nabi ﷺ,

إِنَّ الْمَاءَ لاَ يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ إِلاَّ مَا غَلَبَ عَلَى رِيْحِهِ وَطَعْمِهِ وَلَوْنِهِ.

"Sesungguhnya air itu tidak ternajiskan oleh sesuatu kecuali yang mengalahkan aroma, rasa dan warnanya."[731]

Air *musta'mal* selama tidak mengalami perubahan setelah digunakan pada salah satu dari ketiga sifat ini, maka ia menyucikan.

Al Baihaqi berkata, "Hadits paling *shahih* yang dijadikan argumen mengenai kebolehan bersuci dengan air *musta'mal* adalah keberadaan air tersebut suci setelah digunakan sesuai dengan riwayat valid dari Jabir ﷺ dari Nabi ﷺ bahwa beliau wudhu kemudian menuangkan air wudhunya kepada Jabir ﷺ."[732]

---

[731] HR. Ibnu Majah dalam *As-Sunan* (1/174, pembahasan: Thaharah, bab: *Kolam*, no. 521). Al Haitsami dalam *Majma' Az-Zawa'id* (1/214) berkata, "Sanad hadits lemah karena lemahnya Rusyd bin Sa'd."

Hadits ini diriwayatkan dengan redaksi yang mirip oleh Ath-Thahawi dalam *Syarh Ma'ani Al Atsar* (1/16, pembahasan: Thaharah, dan Ad-Daruquthni secara *mursal* (1/28, pembahasan: Thaharah, bab: *Air yang Berubah*, no. 1). Abu Hatim menilai *shahih* riwayat *mursal* Ad-Daruquthni dalam *Ilal Al Hadits* (1/44, no. 97), dan Ath-Thabrani dalam *Al Kabir* (8/104, no. 7503), Ath-Thabrani dalam *Tahdzib Al Atsar* (2/717, no. 1076).

Yang benar adalah redaksi hadits ini merupakan gabungan. Bagian yang pertama adalah *shahih*, sedangkan bagian yang kedua, yaitu pengecualian, disepakati lemah. Lih. *Talkhish Al Habir* (1/14-15).

[732] Lih. *Ma'rifah As-Sunan wal Atsar* (1/307). Hadits ini dilansir dengan redaksi yang berbeda dalam *Shahih Al Bukhari* (1/4, pembahasan: Orang Sakit, bab: Ibadahnya Orang yang Pingsan), dan dalam *Shahih Muslim* (3/1235, pembahasan: Faraidh, bab: Warisan untuk Kalalah, no. 6, 1616).

Barangkali ada yang mengatakan bahwa ketentuan ini berlaku khusus bagi Nabi ﷺ.[733]

Jawabnya, menurut ketentuan awalnya, hukum yang berlaku bagi Nabi ﷺ dan bagi umat beliau adalah sama, kecuali ada dalil yang menunjukkan pemberlakuannya secara khusus, sedangkan tidak ada dalil tentang hal ini.[734]

Wudhu dan mandinya Nabi ﷺ bersama istri-istri beliau juga mengandung dalil kesucian air *musta'mal.*

Diriwayatkan dari Ummu Shubayyah Al Juhaniyyah, ia berkata,

اخْتَلَفَتْ يَدِي وَيَدُ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْوُضُوءِ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ.

"Tanganku dan tangan Rasulullah ﷺ bergantian dalam mengambil wudhu dari satu bejana."[735]

Diriwayatkan pula dari Ibnu Abbas ﷺ, ia berkata: Maimunah ﷺ menceritakan kepadaku, ia berkata:

كُنْتُ أَغْتَسِلُ أَنَا وَرَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ.

"Aku dan Rasulullah ﷺ mandi dari satu bejana."[736]

---

[733] Lih. *Nail Al Authar* (1/26).

[734] *Ibid.*

[735] HR. Abu Daud dalam *As-Sunan* (1/20, pembahasan: Thaharah, bab: Wudhu dengan Air Sisa Perempuan, no. 78).

Al Albani dalam *Shahih Sunan Abi Daud* (1/18, no. 71) menilainya *hasan-shahih.*

Diriwayatkan dari Abdullah bin Umar ﷺ, ia berkata:

كُنَّا نَتَوَضَّأُ نَحْنُ وَالنِّسَاءُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ، نُدْلِي فِيهِ أَيْدِيَنَا.

"Kami pernah berwudhu bersama kaum perempuan di zaman Rasulullah ﷺ dari satu bejana. Kami memasukkan tangan-tangan kami ke dalamnya."[737]

Ibnu Abbas ﷺ pernah ditanya tentang sisa air wudhunya perempuan, lalu ia menjawab

هُنَّ أَلْطَفُ بَنَانًا وَأَطْيَبُ رِيحًا.

"Mereka itu lebih lembut jari-jarinya dan lebih wangi aromanya."[738]

Ibnu Abdil Barr berkata, "Pernyataan Ibnu Abbas ﷺ ini merupakan jawaban tentang kebolehan sisa air dalam kondisi apa pun. Ini juga merupakan pendapat Zaid bin Tsabit serta mayoritas sahabat dan tabi'in."[739]

Mengenai pendapat yang mengatakan air *musta'mal* hukumnya makruh agar keluar dari perbedaan pendapat, pendapat ini dapat dijawab bahwa alasan tersebut tidak benar. Karena

---

[736] HR. At-Tirmidzi dalam *As-Sunan* (1/43, pembahasan: Thaharah, bab: *Riwayat tentang Wudhunya Laki-laki dan Perempuan dari Satu Bejana*, no. 62). Hadits ini dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Sunan At-Tirmidzi* (1/19, no. 52).

[737] HR. Abu Daud dalam pembahasan tentang *As-Sunan* (1/20, pembahasan: Thaharah, bab: *Wudhu dengan Sisa Air Perempuan* (80). Al Albani menilainya *shahih* dalam *Shahih Sunan Abi Daud* (1/185, no. 73).

[738] Lih. *Al Istidzkar* (2/13, 1699) karya Al Hafizh Abu Umar Yusuf bin Abdullah bin Muhammad bin Abdul Barr, ditahqiq oleh Dr. Abdul Mu'thi Amin Qal'aji.

[739] Lih. *Al Istidzkar* (2/13).

seandainya kita berpendapat demikian, maka kita akan memakruhkan banyak masalah karena banyaknya terjadi perbedaan pendapat dalam masalah-masalah ilmiah. Alasan tersebut tidak konsisten. Jadi, alasan dengan terjadinya perbedaan pendapat itu bukan merupakan alasan yang *syar'i*. Pernyataan bahwa tujuannya untuk keluar dari perbedaan pendapat tidak bisa diterima, karena alasan untuk keluar dari perbedaan pendapat itu sama seperti alasan dengan perbedaan pendapat. Sebaliknya, jika perbedaan pendapat ini disertai pengamatan yang cukup serta dimungkinkan untuk tercakup ke dalam dalil-dalil yang ada, lalu kita memakruhkannya karena ada perbedaan pendapat di dalamnya, maka itu tidak benar.

Adapun jika perbedaan pendapat terjadi tanpa ada pengamatan yang cukup, maka kita tidak mungkin untuk menjadikannya sebagai alasan bagi berbagai masalah lalu mengambil suatu hukum darinya, karena hukum tidak ditetapkan kecuali dengan dalil. Pertimbangan terhadap adanya perbedaan pendapat bukan merupakan dalil *syar'i* untuk menetapkan hukum lalu dikatakan bahwa ini makruh atau tidak makruh.[740]

Walhasil, air *musta'mal* yang sedikit dalam bersuci yang fardhu itu tetap menyucikan. Beralih dari ketentuan pokok ini tidak bisa dilakukan kecuali didasari dalil. Allah Mahatahu.

Cabang Ketiga: Air *Musta'mal* dalam Bersuci yang Sunnah

Jenis kedua dari air *musta'mal* adalah air yang digunakan untuk bersuci yang sesuai Sunnah, seperti air *musta'mal* dalam

---

740 Lih. *Asy-Syarh Al Mumti'* (1/35).

memperbarui wudhu, basuhan yang kedua dan ketiga, air bekas kumur dan *istinsyaq*, membasuh kedua tangan, dan lain-lain. Air ini diungkapkan oleh pengarang dengan kalimat, "Dan menurut sebuah pendapat juga dalam bersuci yang sesuai Sunnah, hukumnya tidak menyucikan menurut pendapat yang baru."[741]

Verifikasi Pernyataan

Apakah benar perkataan ini dikemukakan oleh Asy-Syafi'i ataukah dilansir oleh para sahabat madzhab?

Pengarang mengungkapkan pendapat ini dengan ungkapan *tadh'if* (menilai lemah). Sementara sebagian fuqaha madzhab Asy-Syafi'i seperti Abu Ishaq Asy-Syirazi, Al Mawardi, Al Baghawi, Al Imrani dan An-Nawawi menyebutnya dengan kata *wajh* (turunan pendapat).[742] Hal ini menunjukkan bahwa pendapat ini bukan termasuk pendapat Asy-Syafi'i, melainkan turunan pendapat sahabat madzhab. Mereka menyimpulkannya dari pokok-pokok dan kaidah-kaidah Asy-Syafi'i.

An-Nawawi berkomentar tentang pendapat ini, "Al Muhamili dalam *Al Majmu'* berkata, 'Dua turunan pendapat ini[743] dilansir oleh Ibnu Suraij'."[744]

Al Mawardi berkata, "Para sahabat kami berbeda pendapat, apakah air dalam penggunaan ini menjadi *musta'mal* atau tidak? Ada dua turunan pendapat,[745] yaitu:

---

[741] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (9) dan *Mughni Al Muhtaj* (1/120-121).

[742] Lih. *Al Muhadzdzab ma'a Al Majmu'* (1/216), *At-Tahdzib fi Fiqh Imam Asy-Syafi'i* (1/172) karya Imam Abu Muhammad Husain bin Mas'ud bin Muhammad bin Fara` Al Baghawi, *Al Hawi Al Kabir* (1/303-304), dan *Al Bayan* (1/48).

[743] Maksudnya adalah *musta'mal* atau tidak *musta'mal*.

[744] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/216).

[745] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (1/303).

Pertama, ia tidak menjadi *musta'mal*, melainkan tetap menyucikan. Inilah pendapat yang paling *shahih* menurut kalangan madzhab Asy-Syafi'i.

An-Nawawi berkata, "Mayoritas ulama sepakat tentang semua jalur riwayat ini bahwa yang benar adalah ia tidak *musta'mal*."

Ini merupakan pendapat yang jelas dan nash Asy-Syafi'i. Hal ini dipastikan oleh Al Muhamili dalam *Al Muqni'* dan Al Jurjani dalam kedua kitabnya. Syaikh Abu Hamid dan lainnya berkata, "Turunan pendapat yang lain adalah keliru,[746] dan itu merupakan pendapat Al Auza'i, Ishaq, Zafar, Ahmad dalam riwayat yang paling kuat di antara dua riwayat pendapat darinya. Ini juga merupakan madzhab Hanbali dan mayoritas ulama."[747]

Kedua, ia menjadi *musta'mal* dan tidak menyucikan. Ini adalah pendapat Abu Hanifah dan para ahli *ra'yi* (nalar), serta merupakan satu riwayat pendapat dari Ahmad. Imam Al Haramain Al Juwaini dari kalangan madzhab Asy-Syafi'i berkata, "Yang paling benar adalah ia *musta'mal*."[748]

Analisa Dua Turunan Pendapat

Perubahan air menjadi *musta'mal* disebabkan oleh salah satu dari dua hal, yaitu karena digunakan untuk menghilangkan hadats, atau karena digunakan untuk melakukan amal taqarrub. Mereka yang berpegang pada turunan pendapat pertama

---

[746] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/216).

[747] Lih. *Al Ausath* (1/29), *Al Mughni wasy-Syarh Al Kabir* (1/16), *Syarh Al Umdah* (1/76), dan *Al Inshaf* (1/37).

[748] Lih. *Al Mabsuth* (1/47) karya Imam Syamsuddin As-Sarkhasi, *Bada'i Ash-Shana'i'* (1/212), *Al Mughni wasy-Syarh Al Kabir* (1/16), dan *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/216).

mengajukan alasan dengan penghilangan hadats, bukan pelaksanaan amal taqarrub. Air yang digunakan dalam amalan sunnah seperti basuhan yang kedua dan ketiga serta dalam memperbarui wudhu itu tidak berfungsi untuk menghilangkan hadats sehingga penggunaan tersebut tidak menghilangkan hukum menyucikan darinya. Ia serupa dengan air yang terpisah dari anggota tubuh dalam basuhan yang keempat, atau air yang digunakan untuk mencuci pakaian dan bejana. Dengan demikian, air tersebut bukan air *musta'mal*, dan ia tetap menyucikan.

Adapun mereka yang berpegang pada pendapat kedua beralasan dengan dua hal, yaitu untuk menghilangkan hadats dan untuk menjalankan amalan taqarrub. Basuhan yang kedua dan ketiga serta memperbarui wudhu merupakan amalan taqarrub sesuai dengan sabda Nabi ﷺ, *"Wudhu di atas wudhu merupakan cahaya di atas cahaya pada Hari Kiamat."*

Air tersebut seperti air yang digunakan untuk menghilangkan hadats, baik wudhu atau mandi. Lain halnya dengan air yang digunakan untuk mencuci pakaian dan bejana yang suci, karena yang demikian itu bukan merupakan amalan taqarrub.[749]

Tarjih

Jadi, turunan pendapat yang unggul adalah turunan pendapat pertama bahwa air yang digunakan untuk bersuci yang sunnah itu tetap menyucikan. Alasannya adalah karena ketiadaan dalil *syar'i* yang menunjukkan bahwa air yang digunakan untuk bersuci yang sunnah itu tidak lagi menyucikan, sehingga ia tetap

---

749 Lih. *Al Mabsuth* (1/47), *Bada'i' Ash-Shana'i'* (1/212), dan *Syarh Fath Al Qadir* (1/94).

pada hukum awalnya, yaitu menyucikan. Juga karena tidak adanya alasan untuk menghalangi penggunaannya.

Topik Kedua: Hukum Orang Yang Berwudhu Menyentuh Lingkaran Dubur Manusia Dan Kemaluan Hewan

Pengarang menyebutkan sebab keempat di antara sebab-sebab hadats, yaitu menyentuh kemaluan dan dubur manusia, serta menyentuh kemaluan hewan. Ia berkata,

"Keempat, menyentuh kemaluan anak Adam dengan bagian dalam telapak tangan. Demikian pula dalam madzhab baru dengan menyentuh lingkaran dubur, bukan kemaluan hewan."[750]

Kami akan menjelaskan masalah ini dalam dua cabang sebagai berikut:

Cabang Pertama: Apakah Menyentuh Dubur Mengakibatkan Batalnya Wudhu?

Dalam hal ini ada dua pendapat dari Asy-Syafi'i, yaitu:

Pertama, Ibnu Al Qash[751] menceritakan bahwa Asy-Syafi'i dalam madzhab lama mengatakan bahwa wudhunya tidak batal.[752]

---

[750] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 11-11) dan *Mughni Al Muhtaj* (1/146-147).

[751] Dia adalah Imam Ahmad bin Abu Ahmad Ath-Thabari Abu Abbas, atau yang dikenal dengan nama Ibnu Al Qash. Ia adalah seorang imam besar di zamannya. Ia belajar fikih dari Abu Abbas bin Suraij. Di antara karyanya adalah *At-Talkhish*. Ia wafat pada tahun 335 H. di Tharsus.

Lih. *Thabaqat Al Fuqaha'* (hal. 107) dan *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah* karya Ibnu Hidayatullah (hal. 19).

An-Nawawi berkata, "Pendapat ini dituturkan oleh mayoritas sahabat kami yang menulis berdasarkan penuturan Ibnu Al Qash dari madzhab lama, dan mereka tidak mengingkarinya." Pengarang kitab *Asy-Syamil* berkata, "Para sahabat kami mengatakan, 'Kami tidak mendapati pendapat ini dalam madzhab lama. Kalaupun ada, itu merupakan pendapat yang lemah'."[753]

Pendapat ini dipegang oleh kalangan madzhab Hanafi,[754] Malik,[755] Ahmad dalam satu riwayat pendapat darinya,[756] dan kelompok Azh-Zhahiriyyah.[757]

Kedua, Asy-Syafi'i dalam madzhab baru meredaksikan bahwa wudhu batal akibat menyentuh lingkaran dubur, dan itulah madzhab kalangan Asy-Syafi'i.[758] An-Nawawi menyebutkan bahwa pendapat itulah yang *shahih* menurut kalangan sahabat madzhab.[759] Pendapat ini juga dipegang oleh Ahmad dalam sebuah riwayat darinya,[760] serta oleh sekelompok ulama.[761]

---

752 Lih. *Al Muhadzdzab* (1/99) karya Imam Abu Ishaq Asy-Syairazi, *Al Wasith* (1/498) karya Imam Abu Hamid Al Ghazali, dan *Hilyah Al Ulama* (1/190).

753 Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/48).

754 Lih. *Mukhtashar* Ath-Thahawi (19) karya Imam Abu Ja'far Ahmad Ath-Thahawi, dan *Bada`i' Ash-Shana`i'* (1/132).

755 Lih. *Al Mudawwanah Al Kubra* (1/8), *Syarh Ash-Shaghir ala Aqrab Al Masalik ila Madzhab Al Imam Malik* (1/145) karya Allamah Abu Barakat Ahmad bin Muhammad bin Ahmad Ad-Dardir, *Adz-Dzakhirah* (1/224), dan *Al Istidzkar* (3/50).

756 Lih. *Syarh Al Umdah* (1/311) karya Syaikhul Islam Ibnu Taimiyyah, dan *Al Mubdi'* (1/164).

757 Lih. *Al Muhalla* (1/223).

758 Lih. *Al Umm* (1/68) karya Abu Abdullah Muhammad bin Idris Asy-Syafi'i, dan *Al Wajiz* (1/16).

759 Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (2/48).

760 Lih. *Syarh Al Umdah* (1/311), dan *Al Mubdi'* (1/164).

761 Pendapat ini dipegang oleh kalangan tabi'in seperti Atha` bin Abu Rabah, Az-Zuhri, Al Auza'i, Ishaq bin Rahawaih. Lih. *Mushannaf Abdurrazzaq* (1/122, no. 447, 4460) karya Al Hafizh Abu Bakar Abdurrazzaq bin Hammam Ash-Shan'ani, dan *Al Ausath* (2/212-213).

Analisa Dua Pendapat Asy-Syafi'i

Madzhab lama didasarkan pada prinsip ketiadaan hukum, dimana dalam hal ini tidak ditemukan suatu dalil tentang hal tersebut. Dalil yang ada hanya terkait dengan kemaluan. Kemudian setelah itu Imam memperoleh kejelasan dari hadits Ummu Habibah bahwa Nabi ﷺ bersabda,

مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ.

"Barangsiapa yang menyentuh kemaluannya, maka ia hendaknya berwudhu."[762]

Imam lantas menyamakan dubur dengan kemaluan dengan faktor kesamaan bahwa masing-masing merupakan tempat keluarnya kotoran. Di sini ia mengubah pendapatnya dan mengatakan bahwa wudhu batal akibat menyentuh dubur anak Adam, dan pendapat ini menjadi madzhabnya yang baru.[763]

---

[762] HR. Ibnu Majah dalam *As-Sunan* (1/162, pembahasan: Thaharah, bab: Wudhu Selepas Menyentuh Dzakar, no. 481) dari Ala\` bin Harits dari Makhul.

Dalam kitab *At-Talkhish* (1/124) Al Hafizh berkata, "Ibnu Sakan berkata, 'Saya tidak mengetahui adanya cacat pada hadits ini'."

Al Hafizh juga berkata, "Hadits ini dinilai *shahih* oleh Abu Zur'ah dan Al Hakim, tetapi dinilai cacat oleh Al Bukhari karena Makhul tidak mendengar dari Anbasah bin Abu Sufyan."

Demikian pula pendapat Yahya bin Ma'in, Abu Zur'ah, Abu Hatim, dan An-Nasa\`i, bahwa Makhul tidak mendengar dari Anbasah. Namun mereka ditentang oleh Duhaim, dan ia lebih mengetahui hadits para periwayat Syam. Ia menetapkan adanya penyimakan Makhul dari Anbasah.

Al Khallal dalam *Al Ilal* berkata, "Ahmad menilai *shahih* hadits Ummu Habibah."

Ibnu Hajar (*Ad-Dirayah,* 1/38) berkata, "Para periwayatnya *tsiqah.*"

Hadits ini juga diriwayatkan dalam *Sunan At-Tirmidzi* (1/65).

Abu Zur'ah berkata, "Hadits Ummu Habibab dalam, bab: ini adalah *shahih.*"

[763] Lih. *Al Bayan* (1/187), *Al Imam Asy-Syafi'i fi Madzhabaihi Al Qadim wal Jadid* (hal 477-478) karya Dr. Ahmad Nahrawi Abdussalam.

Dalil-Dalil dan Analisanya

Dalil-dalil kalangan yang berpegang pada pendapat pertama (yaitu pendapat lama bahwa menyentuh dubur tidak membatalkan wudhu) adalah:

Dalil pertama: Sabda Nabi ﷺ,

مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ.

"Barangsiapa yang menyentuh kemaluannya, maka ia hendaknya berwudhu."[764]

Letak argumen dalam hadits ini adalah hanya dzakar yang disebut dalam hadits ini, sedangkan dubur tidak disebut. Jika dzakar dalam hadits lain disebut dengan kata فَرْجٌ (kemaluan), maka itulah yang dimaksud sebagaimana firman Allah,

وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ

"Dan orang-orang yang menjaga kemaluannya." (Qs. Al Mu`minuun [23]: 5)

Allah juga berfirman,

وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ

[764] HR. Ahmad dalam *Al Musnad* (2/223 dengan redaksi ini) dan Ad-Daruquthni dalam *As-Sunan* (1/147, bab: Riwayat tentang Menyentuh Kemaluan dan Dubur Serta Hukumnya) dengan redaksi,

"Laki-laki mana yang menyentuh kemaluannya, maka hendaklah ia berwudhu. Dan perempuan mana yang menyentuh kemaluannya, maka hendaklah ia berwudhu."

Al Hafizh Ibnu Hajar (*At-Talkhish,* 1/124) berkata, "At-Tirmidzi dalam *Al Ilal* menceritakan dari Al Bukhari bahwa hadits tersebut *shahih.*"

Dalam kitab *Ad-Dirayah* (1/41) Al Hafizh Ibnu Hajar berkata, "Para periwayatnya *tsiqah.*"

"Dan memelihara kemaluan mereka." (Qs. An-Nuur [24]: 7)

Argumentasi mereka dibantah dengan hadits,

وَأَيُّمَا امْرَأَةٍ مَسَّتْ فَرْجَهَا فَلْتَتَوَضَّأْ.

"Dan perempuan mana yang menyentuh kemaluannya, maka ia hendaknya berwudhu."[765]

Hadits ini menunjukkan makna mutlak kata فَرْجٌ, yaitu kemaluan laki-laki dan perempuan, tidak hanya terbatas pada dzakar saja.

Dalil kedua: Pengategorian dubur kepada kemaluan tidak mungkin dilakukan karena sentuhan terhadap dubur itu bukan perbuatan yang diduga mengakibatkan keluarnya sesuatu seperti *madzi,* dan bahwa seseorang tidak merasakan nikmat dari menyentuh dubur sehingga ia tidak membatalkan wudhu.[766]

Argumentasi mereka dibantah bahwa jika dubur tidak bisa disatu-kategorikan dengan kemaluan dalam bentuk ini, maka keduanya dapat disatu-kategorikan dari segi bahwa dubur merupakan salah satu dari dua jalan keluarnya hadats, dan merupakan aurat.

Sedangkan dalil-dalil pendapat kedua, yaitu pendapat baru bahwa menyentuh dubur mengakibatkan wudhu, diambil dari Sunnah dan qiyas.

Dalil pertama adalah hadits Ummu Habibah, ia berkata: Aku mendengar Rasulullah ﷺ bersabda,

---

765 *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

766 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (1/197), *Al Muhadzdzab ma'a Al Majmu'* (2/45), dan *Syarh Al Umdah* (1/311).

مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ.

"Barangsiapa yang menyentuh kemaluannya, maka ia hendaknya berwudhu."[767]

Letak argumen hadits ini adalah kata مَنْ (barangsiapa) dalam hadits tersebut mencakup laki-laki dan perempuan, sedangkan kata فَرْجٌ itu mencakup kemaluan dan dubur.

Namun argumen mereka dibantah bahwa dubur tidak dinamai فَرْجٌ.

Dalil kedua adalah mereka mengqiyaskan dubur kepada kemaluan dengan faktor kesamaan bahwa wudhu dapat batal akibat keluarnya sesuatu dari keduanya, dan bahwa keduanya sama-sama merupakan aurat.[768]

Namun dalil ini dibantah bahwa qiyas yang dilakukan oleh mereka yang berpendapat demikian itu tidak lain didasari alasan kesamaan antara dua hukum, sedangkan kesamaan alasan antara menyentuh kemaluan dan menyentuh dubur itu tidak ada. Mengenai pernyataan mereka bahwa keberadaan kemaluan sebagai jalan keluarnya najis merupakan alasan batalnya wudhu akibat menyentuhnya, kami tidak menerima pernyataan ini sebagai alasan batalnya wudhu. Alasannya adalah karena menyentuh najis

---

767 *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

768 Lih. *Al Muhadzdzab ma'a Al Majmu'* (1/45), *Mughni Al Muhtaj* (1/147) karya Syaikh Syamsuddin Muhammad bin Muhammad Al Khathib Asy-Syarbini, dan *Nail Al Authar* (1/192).

An-Nawawi (*At-Tahdzib fi Al Asma' wa Al-Lughat,* 4/70) berkata, "Kata فَرْجٌ digunakan untuk arti kemaluan dan dubur."

saja tidak membatalkan wudhu, lalu bagaimana dengan menyentuh jalan keluarnya?[769]

Tarjih

Setelah memaparkan dalil-dalil dan mengkajinya, maka menurut hemat penulis pendapat yang unggul adalah pendapat yang mengatakan bahwa wudhu batal akibat menyentuh dubur. Alasannya adalah karena ada hadits yang valid, dan karena kata فَرْجٌ itu mencakup kemaluan dan dubur. Kata فَرْجٌ menurut bahasa berarti lobang dan celah di antara dua sesuai sebagaimana firman Allah,

أَفَلَمْ يَنظُرُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ

"Maka apakah mereka tidak melihat akan langit yang ada di atas mereka, bagaimana Kami meninggikannya dan menghiasinya dan langit itu tidak mempunyai retak-retak sedikit pun?" (Qs. Qaaf [50]: 6)

Yang dimaksud dengan kata فُرُوجٍ dalam ayat tersebut adalah celah-celah yang menjadi cacat bagi langit.[770]

Juga karena kata فَرْجٌ digunakan untuk makna aurat, sedangkan dubur adalah aurat.

---

[769] Lih. *Al Muhalla* (1/228).
[770] Lih. *Tafsir Al Jalalain* (518).

Dalam kitab *Lisan Al Arab*[771] dijelaskan, "Kata فَرْجٌ berarti aurat, yaitu bagian hiasan laki-laki dan perempuan. Jamaknya adalah فُرُوجٌ Kata فَرْجٌ adalah kata benda yang menunjukkan semua aurat laki-laki dan perempuan dan sekitarnya. Seluruhnya disebut فَرْجٌ. Dalam firman Allah disebutkan,

وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ

"Laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatannya." (Qs. Al Ahzaab [33]: 35)

Menyentuh Selain Dubur

Adapun menyentuh selain lingkaran dubur melainkan sekitarnya seperti bokong atau paha, atau bagian di sekitar dzakar seperti testis dan rambut kemaluan, serta bagian antara dua jalan, mayoritas ulama sepakat bahwa ia tidak membatalkan wudhu kecuali pendapat yang diriwayatkan dari Urwah bin Zubair bahwa menyentuh kemaluan, bokong dan rambut kemaluan dapat membatalkan wudhu dengan dalil hadits,

مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ، أَوْ أُنْثَيَيْهِ، أَوْ رُفْغَيْهِ فَلْيُعِدِ الْوُضُوءَ.

"Barangsiapa yang menyentuh dzakarnya, atau testisnya, atau kedua selangkangnya, maka ia hendaknya berwudhu."[772]

---

[771] Lih. *Lisan Al Arab* (2/342) karya Abu Fadhl Jamaluddin Muhammad bin Mukarram bin Manzhur Al Ifriqi Al Mishri.

[772] HR. Ad-Daruquthni dalam *As-Sunan* (1/148, bab: Riwayat tentang Menyentuh Kemaluan, Dubur, dan Dzakar serta Hukumnya, no. 10) dari jalur Abdul Hamid bin Ja'far dari Hisyam, dari ayahnya, dari Busrah secara *marfu'*.

Mengenai jawaban terhadap hadits ini An-Nawawi berkata, "Ini adalah hadits yang batil dan palsu, dan sebenarnya itu adalah perkataan Urwah."[773]

Al Baihaqi berkata, "Perkataan Urwah disisipkan ke dalam hadits Busrah dari jalur Hisyam bin Urwah dari ayahnya dari Busrah secara *marfu'*. Ia berkata, 'Yang benar adalah itu merupakan perkataan Urwah. Sedangkan menurut qiyas, tidak ada kewajiban wudhu di dalamnya. Kita hanya mengikuti Sunnah dalam mewajibkan wudhu akibat menyentuh kemaluan, sehingga wudhu tidak wajib karena menyentuh selain kemaluan."[774]

Dengan demikian, pendapat yang unggul sebagaimana yang dikatakan Ibnu Qudamah adalah pendapat mayoritas ulama, karena tidak ada nash dalam hal ini, dan tidak pula ia semakna dengan kasus yang dijelaskan dalam nash, sehingga hukumnya tidak ditetapkan.[775]

Cabang Kedua: Menyentuh Kemaluan Hewan

Pengarang tidak menyebutkan secara gamblang adanya perbedaan pendapat dari Asy-Syafi'i, tetapi konteks kalimat petunjuk bahwa masalah ini merupakan masalah yang

---

Ad-Daruquthni berkata, "Ia keliru dalam menyebut testis dan selangkang, serta menyisipkannya ke dalam hadits Busrah dari Nabi ﷺ. Dalam redaksi yang terjaga, itu adalah perkataan Urwah dan tidak terangkat sanadnya kepada Nabi ﷺ. Seperti itulah yang diriwayatkan oleh para perempuan *tsiqah*. Di antara mereka adalah Ayyub As-Sakhtiyani, Hammad bin Zaid dan lain-lain."

Adapun riwayat yang terhenti sanadnya diriwayatkan oleh para periwayat yang *tsiqah*. Ia dilansir dalam keadaan *mauquf* oleh Abdurrazzaq dalam *Al Mushannaf* (1/122, no. 445),

[773] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (2/50).

[774] Lih. *As-Sunan Al Kubra* (1/138).

[775] Lih. *Al Mughni wasy-Syarh Al Kabir* (1/175).

diperselisihkan sebagaimana yang dijelaskan An-Nawawi dalam *Raudhah Ath-Thalibin.* Dalam kitab ini ia berkata, "Sentuhan terhadap dubur hewan tidak membatalkan wudhu secara pasti, dan tidak pula kemaluannya berdasarkan hadits yang masyhur."[776]

Verifikasi Pendapat

Terjadi benturan di antara beberapa pendapat dalam menisbatkan dua pendapat ini kepada pendapat ini terkait menyentuh kemaluan hewan. Sebagian menceritakan dari Asy-Syafi'i bahwa wudhu tidak batal akibat menyentuh kemaluan hewan sebagai satu pendapat. Kelompok ini menentang adanya pendapat terakhir. Kelompok lain menisbatkan dua pendapat kepada Asy-Syafi'i. Ada pula kelompok yang menisbatkan dua pendapat tersebut kepada para sahabat madzhab. Ada pula kelompok yang membedakan antara dubur dan kemaluan.

An-Nawawi berkata, "Di antara para sahabat madzhab ada yang mengingkari keberadaan pendapat ini sebagai pendapat Asy-Syafi'i, serta mengatakan bahwa madzhab Asy-Syafi'i adalah wudhu tidak batal tanpa ada perbedaan pendapat. Syari'at hanya menceritakan pendapat tersebut dari Atha`. Al Muhamili berkata, 'Para sahabat kami tidak menetapkan hal ini sebagai pendapat Asy-Syafi'i'. Al Bandaniji berkata, 'Para sahabat kami menolak riwayat ini'.[777] Demikianlah pernyataan tegas oleh Abu Ishaq Asy-Syirazi dan Al Imrani. Al Mawardi berkata, 'Madzhab Asy-Syafi'i dan redaksinya dalam berbagai kitabnya adalah menyentuh kemaluan hewan tidak membatalkan wudhu'."[778]

---

[776] Lih. *Raudhah Ath-Thalibin wa Umdah Al Muftin* (1/75).

[777] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (2/49).

[778] Lih. *Al Muhadzdzab* (1/100), *Al Bayan* (1/189-190), dan *Al Hawi Al Kabir* (1/198).

An-Nawawi berkata, "Mayoritas ulama menetapkan adanya pendapat ini, dan menganggap ada dua pendapat dalam masalah ini."[779]

Al Ghazali berkata, "Mengenai sentuhan terhadap kemaluan hewan, dalam madzhab baru Asy-Syafi'i mengatakan wudhunya tidak batal, sedangkan dalam madzhab lama Asy-Syafi'i menyamakannya dengan kemaluan anak Adam."[780]

Ar-Rafi'i berkata, "Demikian pula hukumnya menyentuh kemaluan hewan menurut pendapat lama."[781]

Ar-Rafi'i juga berkata, "Pendapat ini berlaku untuk kemaluan, bukan untuk dubur, karena dubur anak Adam menurut pendapat lama tidak disamakan dengan kemaluan, maka terlebih lagi dubur selain anak Adam. Dalam madzhab baru Asy-Syafi'i berkata, 'Tidak ada pengaruh dari sentuhan terhadap kemaluan hewan, sebagaimana ia tidak wajib ditutupi, dan tidak pula diharamkan memandangnya. Ia juga tidak dikenai perintah khitan dan istinja. Juga karena menyentuh hewan betina tidak menimbulkan hadats, maka demikian pula dengan menyentuh kemaluannya."[782]

An-Nawawi berkata, "Ada dua turunan pendapat yang masyhur terkait batalnya wudhu. Dua turunan pendapat ini dituturkan oleh Imam Al Haramain dari para sahabat. Pendapat yang paling *shahih* di antara keduanya juga dinilai *shahih* oleh Al Faurani, Imam Al Ghazali dalam *Al Basith,* Ar-Rauyani dan lain-lain. Inilah hukum dalam madzhab kami terkait hewan."[783]

---

[779] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/49).
[780] Lih. *Al Wasith* (1/489).
[781] Lih. *Fath Al Aziz Syarh Al Wajiz* (2/36).
[782] *Ibid.* (2/59).
[783] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/49).

Kesimpulan Verifikasi

Penulis lebih mengunggulkan keterangan bahwa tidak ada pendapat tersebut dari Asy-Syafi'i secara mutlak, karena tidak ada nash dalam-kitabnya sejauh pengetahuan penulis. Tidak ada keterangan yang masyhur dari Asy-Syafi'i tentang hal itu sama sekali. Sebaliknya, keterangan yang valid dari Asy-Syafi'i adalah tidak batal.

Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* berkata, "Jika seseorang menyentuh bagian-bagian ini dari hewan, maka ia tidak wajib wudhu, dengan alasan bahwa anak Adam memiliki kehormatan dan kewajiban ibadah, sedangkan hal tersebut tidak ada pada hewan."[784]

Demikian pula keterangan dalam *Mukhtashar Al Muzani.*[785]

Mengenai jawaban tentang riwayat yang membatalkan wudhu, mereka mengatakan bahwa pendapat ini merupakan pendapat yang diceritakan dari Yunus bin Abdul A'la dari Asy-Syafi'i, dan Ad-Darimi menceritakannya dari Ibnu Abdul Hakam dan Yunus. Keduanya termasuk ulama yang menjadi sahabat Asy-Syafi'i di Mesir, bukan di Irak.

Pendapat mereka dibantah bahwa hal itu tidak menghalangi keberadaannya sebagai pendapat lama, karena Al Buwaithi, Al Muzani dan Rabi' meriwayatkan banyak pendapat dari madzhab lama, padahal mereka semua adalah ulama Mesir.

Mereka berkata, "Jika riwayat ini benar, maka barangkali Asy-Syafi'i mengatakannya dengan maksud untuk menceritakan dari madzhab Laits bin Sa'd yang mengatakan bahwa menyentuh

---

[784] Lih. *Al Umm* (1/69).

[785] Lih. *Mukhtashar Al Muzani ma'a Al Hawi Al Kabir* (1/198).

kemaluan hewan dapat membatalkan wudhu, sama seperti menyentuh kemaluan anak Adam."[786]

Pendapat tidak batalnya wudhu akibat menyentuh kemaluan hewan merupakan pendapat mayoritas ulama.[787] Bahkan para imam menyepakati hal itu.

Syaikhul Islam Ibnu Taimiyyah berkata, "Menyentuh kemaluan hewan selain manusia tidak membatalkan wudhu, baik dalam keadaan hidup atau mati, berdasarkan pendapat yang disepakati para imam. Namun sebagian ulama generasi akhir dari kalangan madzhab Asy-Syafi'i menyebutkan dua sisi pendapat tentang hal ini."[788]

Hanya saja diriwayatkan dari Laits bahwa ia berpendapat batal secara mutlak. Sedangkan riwayat dari Atha` menyebutkan bahwa ia membedakan antara kemaluan hewan yang boleh dimakan dagingnya dan yang tidak boleh dimakan dagingnya."[789]

Dalil-Dalil dan Diskusinya

Dalil pendapat pertama dari kelompok yang sejalan dengan Imam Asy-Syafi'i bahwa wudhu tidak batal akibat menyentuh kemaluan hewan adalah bahwa hewan tidak memiliki kehormatan dalam kewajiban menutup aurat, dan tidak ada keharaman untuk melihatnya. Selain itu hewan tidak dibebani ibadah. Maksudnya, sesuatu yang keluar dari kemaluan hewan itu

---

[786] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (1/198) dan *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (2/49).

[787] Lih. *Al Kafi fi Al Fiqh Al Maliki* (1/149), *Adz-Dzakhirah* (1/235), *Raudhah Ath-Thalibin* (1/75), *Hilyah Al Ulama* (1/152), *Al Mughni wasy-Syarh Al Kabir* (1/175), *Syarh Al Umdah* (1/312) dan *Al Muhalla* (1/239).

[788] Lih. *Majmu' Al Fatawa* (21/231).

[789] *Al Mughni wasy-Syarh Al Kabir* (1/175), *Al Bayan* (1//189-190), dan *Al Hawi Al Kabir* (1/198).

tidak membatalkan kesucian dan tidak mengharuskan wudhu. Manakala wudhu tidak batal lantaran menyentuh hewan betina, maka demikian pula tidak wudhu tidak batal lantaran menyentuh kemaluannya.

Dalil pendapat kedua, yaitu dalil pendapat baru bahwa wudhu batal akibat menyentuh hewan, adalah hadits Busrah binti Shafwan bahwa ia mendengar Rasulullah ﷺ memerintahkan wudhu akibat menyentuh kemaluan.[790]

Letak argumen pada hadits tersebut adalah kata kemaluan itu bermakna mutlak, dan ia mencakup kemaluan manusia dan hewan.[791]

Tarjih

Pendapat yang unggul adalah wudhu tidak batal akibat menyentuh kemaluan hewan secara mutlak karena tidak ada nash yang valid tentang hal itu, dan tidak pula ia semakna dengan pendapat yang diredaksikan. Oleh karena tidak ada alasan untuk berpendapat demikian, maka masalah ini tetap pada hukum awalnya, yaitu tidak batal. Juga karena sentuhan terhadap kemaluan hewan bukan merupakan tindakan yang diharapkan

---

[790] HR. Abdurrazzaq dalam *Al Mushannaf* (11/133, no. 411) dari Ma'mar dari Az-Zuhri dari Urwah bin Zubair, ia berkata,

"Ia dan Marwan berdiskusi tentang wudhu selepas menyentuh kemaluan. Marwan lantas berkata, 'Bushrah binti Shafwan menceritakan kepadaku bahwa mendengar Rasulullah ﷺ menyuruh wudhu selepas menyentuh kemaluan'. Urwah tidak puas dengan haditsnya Bushrah itu sehingga ia mengutus seseorang untuk menemui Busrah *Radhiyallahu Anha*. Utusan itu kembali dan memberitahu bahwa Busrah *Radhiyallahu Anha* memang mendengar Rasulullah ﷺ memerintahkan wudhu selepas menyentuh kemaluan."

Ma'mar berkata: Aku juga diberitahu boleh Hisyam bin Urwah dari ayahnya tentang hal yang sama."

[791] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (1/198) dan *Al Bayan* (1/189-190).

memberi kesenangan sehingga kalau demikian maka ia membatalkan wudhu.

Adapun hadits Aisyah ﷺ dapat dijawab dari dua sisi, yaitu:

Pertama, redaksi ini tidak bisa dikenali.

Kedua, jika hadits tersebut memang *shahih*, maka makna mutlak kata kemaluan tidak bisa diarahkan kepada kemaluan hewan, melainkan diarahkan kepada kemaluan yang lazim dikenal manusia, yaitu kemaluan anak Adam.[792] Allah Mahatahu.

Topik Ketiga: Orang Yang Tidak Mendapatkan Dua Sarana Bersuci (Air Dan Debu)

Syaikh An-Nawawi berkata tentang orang yang tidak mendapatkan dua sarana bersuci, "Barangsiapa yang tidak mendapatkan air dan tanah, maka menurut pendapat yang baru ia wajib shalat fardhu dan setelah itu ia mengulangi shalatnya (saat ada air atau debu)."[793]

Gambaran orang yang tidak memperoleh air dan debu itu seperti orang yang ditahan di tempat najis sehingga ia tidak memperoleh air dan tidak pula debu yang suci, atau orang yang disalib sehingga tidak bisa mencapai air atau debu. Atau seperti ketika seseorang berada di tanah yang berlumpur dan ia tidak bisa mengeringkan lumpur. Jika seseorang mengalami salah satu sebab ini atau selainnya, apakah ia wajib shalat pada waktunya dan mengulangi shalatnya sesudah waktunya atau tidak?

---

[792] Lih. *Al Bayan* (1/190), *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (2/49), dan *Adz-Dzakhirah* (235).

[793] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (18) dan *Mughni Al Muhtaj* (1/273).

Ada banyak pendapat yang dituturkan dari Asy-Syafi'i mengenai orang yang tidak menemukan air dan debu menjadi empat pendapat, yaitu tiga pendapat dalam madzhab lama dan satu pendapat dalam madzhab baru. An-Nawawi mengatakan bahwa pendapat-pendapat tersebut dituturkan oleh para sahabat kami dari kalangan ulama Khurasan.[794]

Pendapat pertama yang merupakan pendapat lama mereka tuturkan dari syari'at bahwa ia wajib mengerjakan shalat pada waktunya sesuai dengan keadaannya, dan ia tidak wajib mengulangi shalatnya.[795] Ini juga merupakan pendapat kalangan madzhab Maliki,[796] serta pendapat yang masyhur dari Ahmad. Ini juga merupakan pendapat kalangan madzhab Hanbali,[797] serta dipilih oleh Ibnu Taimiyyah.[798] Pendapat ini juga dipegang oleh Al Muzani, Ibnu Mundzir dan madzhab Azh-Zhahiri.[799]

Pendapat kedua dituturkan oleh Imam Al Haramain dan sekelompok ulama Khurasan juga dari pendapat lama Asy-Syafi'i bahwa orang yang tidak memperoleh air dan debu itu haram mengerjakan shalat, dan ia wajib mengqadha.[800]

Ibnu Mundzir dan Ibnu Hazm[801] menceritakan dari Abu Hanifah[802] tentang orang yang dalam keadaan seperti ini bahwa ia tidak perlu shalat hingga menemukan salah satu dari dua sarana

---

[794] Silakan baca pendapat-pendapat Asy-Syafi'i dalam *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (2/203), *Al Hawi Al Kabir* (1/268), *Raudhah Ath-Thalibin* (1/211), dan *Fath Al Bari* (2/135) karya Al Hafizh Ibnu Hajar.

[795] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (2/305).

[796] Lih. *Adz-Dzakhirah* (1/350).

[797] *Al Mughni wasy-Syarh Al Kabir* (1/251) dan *Al Inshaf* (1/282-283).

[798] Lih. *Majmu' Al Fatawa* Syaikhul Islam Ahmad bin Taimiyyah (21/467).

[799] Lih. *Al Ausath* (1/45) dan *Al Muhalla* (1/88-89).

[800] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/303).

[801] Lih. *Al Ausath* (1/45) dan *Al Muhalla* (2/88-89).

[802] Lih. *Al Mabsuth* (1/123) dan *Bada 'i' Ash-Shana 'i'* (1/175).

bersuci, kemudian ia bersuci dan shalat meskipun waktunya telah lewat. Ini juga merupakan satu pendapat dari kalangan madzhab Asy-Syafi'i.

Pendapat ketiga dituturkan oleh ulama Irak dari Asy-Syafi'i dalam madzhab lama bahwa ia tidak wajib shalat, melainkan disunnahkan saja. Setelah itu ia wajib mengqadha shalatnya, baik ia shalat atau pun tidak shalat. Syaikh Abu Hamid mengatakan bahwa Asy-Syafi'i dalam madzhab lama berkata, "Saya menyukai pendapat bahwa ia shalat agar waktu shalat tidak kosong dari shalat, tetapi shalat itu tidak wajib baginya karena ia tidak mengulangi melainkan mengqadha."[803]

Pendapat keempat adalah ia wajib shalat pada waktunya sesuai keadaannya,[804] tetapi ia wajib mengulangi shalatnya manakala menemukan salah satu dari dua sarana bersuci di suatu tempat dimana kewajiban shalat gugur dengan tayammum. Pendapat inilah yang masyhur di kalangan madzhab Asy-Syafi'i. Ini merupakan pendapat Asy-Syafi'i dalam madzhabnya yang baru, serta pendapat yang diredaksikan dalam *Al Umm*.[805] An-Nawawi memberi isyarat *shahih* baginya, dan hal itu dipastikan oleh banyak atau kebanyakan sahabat madzhab. Pendapat ini juga dinilai *shahih* oleh para ulama lain, dan itulah yang diredaksikan dalam-kitab baru.[806] Pendapat ini juga dipegang oleh kalangan madzhab Hanafi,[807] serta merupakan satu pendapat

---

[803] Lih. *Al Bayan* (1/304).

[804] An-Nawawi berkata, "Maksudnya adalah sesuai keadaannya." Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (2/303).

[805] Lih. *Al Umm* (1/116).

[806] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (2/203), *Raudhah Ath-Thalibin* (1/121), *Al Muharrar* (hal. 83), *Al Hawi Al Kabir* (1/268), *Al Ausath* (2/45) dan *Fath Al Bari* (2/135).

[807] Lih. *Bada 'i' Ash-Shana 'i'* (1/175) dan *Al Mabsuth* (1/123).

di kalangan madzhab Maliki[808] dan Ahmad dalam sebuah riwayat pendapat darinya.[809]

Selain keempat pendapat tersebut, ada satu pendapat dari Imam Malik yang dituturkan oleh ulama Madinah, dan itu merupakan pendapat dalam madzhab Maliki[810] dan sebagian kelompok Azh-Zhahiri, bahwa ia tidak shalat dan tidak mengulangi shalatnya.[811] Dengan demikian, ada lima pendapat dalam masalah ini. Ibnu Qudamah berkata, "Menurut Ibnu Abdul Barr, ini adalah riwayat pendapat yang munkar dari Malik."[812]

Akar Perbedaan

Akar perbedaan dalam masalah ini adalah apakah kesucian itu merupakan syarat dalam kewajiban atau dalam pelaksanaan? Ulama yang menganggapnya sebagai syarat dalam kewajiban tidak mewajibkan shalat dalam keadaan tersebut. sedangkan ulama yang menganggapnya sebagian syarat dalam pelaksanaan kewajiban shalat dalam keadaan tersebut.[813]

Dalil-Dalil Pendapat Pertama dan Diskusinya

Dalil pendapat pertama yang merupakan pendapat lama bahwa ia wajib shalat dan tidak wajib qadha adalah makna umum Kitab dan Sunnah, serta qiyas dan logika.

---

[808] Lih. *Syarh Ash-Shaghir* (1/201) dan *Adz-Dzakhirah* (1/350).

[809] Lih. *Syarh Al Umdah* (1/454) dan *Al Ifshah* (hal. 166-167) karya Al Wazir Aunuddin Abu Muzhaffar Yahya bin Muhammad bin Hubairah Al Hanbali.

[810] Lih. *Adz-Dzakhirah* (1/350), *Asy-Syarh Ash-Shaghir* (1/201), dan *Asy-Syarh Al Kabir ma'a Hasyiyah Ad-Dasuqi* (1/260-261).

[811] Lih. *Al Muhalla* (2/89).

[812] Lih. *Al Mughni wasy-Syarh Al Kabir* (1/251).

[813] Lih. *Adz-Dzakhirah* (1/351).

Dalil Kitab yang pertama dalam Kitab adalah firman Allah,

لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا

"Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya." (Qs. Al Baqarah [2]: 286)

فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ

"Maka bertakwalah kamu kepada Allah menurut kesanggupanmu." (Qs. At-Taghaabun [64]: 7)

Makna umum dari kedua ayat tersebut mengharuskan kita untuk menjalankan agama hanya sebatas kemampuan kita. Sedangkan hal-hal yang tidak kita sanggupi itu gugur bagi kita.[814]

Namun argumentasi ini dijawab bahwa makna-makna umum ini ditafsirkan dan dibatasi oleh Sunnah terkait orang yang shalat, dimana Nabi ﷺ bersabda,

لاَ تُقْبَلُ صَلاَةٌ بِغَيْرِ طُهُورٍ.

"Tidak diterima shalat tanpa bersuci."[815]

Dalam hadits lain Nabi ﷺ bersabda,

مِفْتَاحُ الصَّلاَةِ الطُّهُورُ.

"Pembuka shalat adalah bersuci."[816]

---

814 Lih. *Al Muhalla* (2/88).

815 HR. Muslim dalam *Ash-Shahih* (1/204, pembahasan: Thaharah, bab: *Kewajiban Thaharah untuk Shalat*, no. 224).

Shalat dikerjakan dengan syarat-syaratnya, sedangkan ketiadaan syarat itu mengakibatkan ketiadaan yang disyaratkan. Kesucian adalah syarat yang ketiadaannya mengakibatkan ketiadaan shalat.

Dalil Kitab yang kedua adalah firman Allah,

أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ

"Dirikanlah shalat dari sesudah matahari tergelincir sampai gelap malam." (Qs. Al Israa` [17]: 78)

Letak argumentasi dalam ayat ini adalah Allah memerintahkan shalat tanpa menyinggung syarat-syaratnya. Dengan demikian, shalat wajib dikerjakan, baik syarat-syaratnya terpenuhi atau tidak terpenuhi.

Dalil Sunnah yang pertama tentang kewajiban shalat makna umum dari sabda Nabi ﷺ,

وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ.

"Jika aku memerintahkan suatu perkara kepada kalian, maka kerjakanlah ia semampu kalian."[817]

---

[816] HR. Abu Daud dalam *As-Sunan* (1/16, pembahasan: Thaharah, bab: *Fardhu Wudhu*, no. 61),, At-Tirmidzi dalam *As-Sunan* (1/5, pembahasan: Thaharah, bab: *Riwayat bahwa Kunci Shalat adalah Bersuci*, no. 3) dari jalur Muhammad bin Basysyar, Abdurrahman bin Mahdi menceritakan kepada kami, Sufyan menceritakan kepada kami, dari Abdullah bin Muhammad bin Uqail, dari Muhammad bin Hanafiyyah dari Ali *Radhiyallahu Anhu* secara *marfu'*. At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini merupakan hadits yang paling *shahih* dalam, bab: ini serta paling baik." Hadits ini juga dilansir oleh Al Hakim dalam *Al Mustadrak* (1/132) dalam *Thaharah* dengan komentar, "Ini adalah hadits yang *shahih* sanadnya menurut kriteria Muslim, tetapi ia tidak melansirnya."

[817] HR. Al Bukhari dalam *Ash-Shahih* (8/142, pembahasan: *Berpegang Teguh pada Kitab dan Sunnah*, bab: *Meneladani Sunnah-Sunnah Rasulullah* ﷺ, Muslim

Dalil Sunnah yang kedua adalah hadits yang dilansir dalam *Ash-Shahihain* dari Jabir ﷺ secara *marfu'*, bahwa Nabi ﷺ bersabda,

فَأَيُّمَا رَجُلٍ مِنْ أُمَّتِي أَدْرَكَتْهُ الصَّلاَةُ فَلْيُصَلِّ.

"... sehingga siapa saja dari umatku yang mendapati waktu shalat, maka ia hendaknya mengerjakan shalat.'[818]

Argumen ini dijawab bahwa redaksi hadits ini merupakan ringkasan, karena dalam riwayat Abu Umamah yang dilansir Al Baihaqi dijelaskan bahwa Nabi ﷺ bersabda,

فَأَيُّمَا رَجُلٍ مِنْ أُمَّتِي أَدْرَكَتْهُ الصَّلاَةُ فَلَمْ يَجِدْ مَاءً وَجَدَ الأَرْضَ طَهُوْرًا وَمَسْجِدًا.

"Sehingga siapa saja dari umatku yang hendak mengerjakan shalat namun ia tidak menemukan air, maka ia mendapati tanah sebagai sesuatu yang menyucikan dan sebagai masjid.'[819]

Dalil Sunnah yang ketiga tentang tidak adanya qadha adalah hadits yang dilansir dalam *Ash-Shahihain* dari Aisyah ﷺ,

---

(2/975, pembahasan: *Haji*, bab: *Fardhu Haji Sekali Seumur Hidup*, no. 1337) dari Abu Hurairah *Radhiyallahu Anhu*.

[818] HR. Al Bukhari (186, pembahasan: Tayammum) dan Muslim (1/370-371, pembahasan: Masjid dan Tempat-tempat Shalat, no. 3, 521).

[819] Lih. *As-Sunan Al Kubra* (1/212, pembahasan: Thaharah, bab: Tayammum dengan Debu yang Baik).

أَنَّهَا اسْتَعَارَتْ مِنْ أَسْمَاءَ قِلَادَةً فَهَلَكَتْ، فَبَعَثَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلًا فَوَجَدَهَا، فَأَدْرَكَتْهُمُ الصَّلَاةُ وَلَيْسَ مَعَهُمْ مَاءٌ، فَصَلَّوْا، فَشَكَوْا ذَلِكَ إِلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَنْزَلَ اللهُ آيَةَ التَّيَمُّمِ، فَقَالَ أُسَيْدُ بْنُ حُضَيْرٍ لِعَائِشَةَ: جَزَاكِ اللهُ خَيْرًا، فَوَاللهِ، مَا نَزَلَ بِكِ أَمْرٌ تَكْرَهِينَهُ، إِلاَّ جَعَلَ اللهُ ذَلِكِ لَكِ وَلِلْمُسْلِمِينَ فِيهِ خَيْرًا.

"Ia meminjam kalung dari Asma` ﷺ, lalu kalung tersebut hilang. Rasulullah ﷺ lantas mengutus seseorang untuk mencarinya, lalu ia menemukan kalung tersebut. Saat itulah mereka mendapati waktu shalat tetapi mereka tidak membawa air. Mereka pun shalat, lalu mereka mengadukan hal itu kepada Rasulullah ﷺ. Setelah itu Allah menurunkan ayat tentang tayammum. Usaid bin Hudhair ﷺ pun berkata kepada Aisyah ﷺ, "Semoga Allah membalasmu dengan kebaikan. Demi Allah, engkau tidak mengalami suatu perkara yang engkau tidak suka, melainkan Allah menjadikan hal itu sebagai suatu kebaikan bagimu dan bagi umat Islam."[820]

[820] HR. Al Bukhari (1/86-87, pembahasan: Tayammum, bab: Ketika Tidak Ditemukan Air dan Debu) dan Muslim (1/278, pembahasan: Haidh, bab: Tayammum, no. 109).

Letak argumen dalam hadits ini adalah mereka mengerjakan shalat tanpa wudhu, tetapi Nabi ﷺ tidak menyalahkan mereka dan tidak pula memerintahkan mereka untuk mengulangi shalat. Seandainya shalat pada waktu itu dilarang, tentulah Nabi ﷺ menyalahkan mereka, dan tentulah beliau menyuruh mereka mengulangi shalat, karena penundaan penjelasan pada waktu dibutuhkan itu tidak boleh. Dengan demikian, hal ini menjadi syari'at yang berlaku umum hingga ada keterangan yang meniadakan syari'at tersebut.[821]

Argumentasi ini dikritik bahwa qadha itu dikerjakan dengan kelonggaran waktu, sedangkan penundaan penjelasan hingga waktu yang dibutuhkan itu hukumnya boleh.[822]

Dalil Qiyas adalah jika ada dua ibadah salah satunya merupakan syarat bagi pelaksanaan yang lain pada saat ada kemampuan untuk mengerjakannya, maka ketidakmampuan untuk mengerjakan syarat itu tidak menggugurkan kewajiban ibadah yang disyaratkan, dengan diqiyaskan pada menutup aurat, menghadap kiblat, hilangnya najis, serta meninggalkan berdiri dan bacaan lantaran tidak mampu untuk melakukan hal-hal tersebut.[823]

Dalil ini dikritik dari dua sisi, yaitu:

Pertama, qiyas tidak berlaku pada saat ada nash. Nabi ﷺ bersabda,

لاَ تُقْبَلُ صَلاَةُ أَحَدِكُمْ إِذَا أَحْدَثَ حَتَّى يَتَوَضَّأَ.

---

821 Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (2/306-307), *Al Bayan* (hal. 304) dan *Adz-Dzakhirah* (1/350).

822 Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (2/307) dan *Al Bayan* (1/304).

823 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (1/268-269), dan *Al Mughni wasy-Syarh Al Kabir* (1/252).

"Shalat salah seorang di antara kalian tidak diterima manakala ia berhadats hingga ia berwudhu.'[824]

Kedua, mengenai qiyas mereka pada berdiri, sesungguhnya berdiri itu ada penggantinya, yaitu duduk. Ia sama kedudukannya dengan debu saat tidak ada air. Sedangkan dalam kasus ini ia shalat tanpa mengerjakan yang pokok dan tanpa mengerjakan penggantinya.[825]

Dalil logika pendapat ini adalah bahwa orang tersebut telah melakukan hal-hal yang diperintahkan sehingga ia tidak wajib mengulangi shalat kecuali dengan perintah yang baru, sedangkan menurut ketentuannya perintah tersebut tidak ada.[826]

Juga karena kewajiban untuk mengulangi shalat itu mengakibatkan keharusan untuk melakukan dua fardhu dalam satu waktu. Yang demikian itu tidak diperintahkan dalam syari'at.[827]

Juga karena wudhu atau tayammum adalah tindakan bersuci yang seandainya seseorang mampu mengerjakannya, maka ia mengerjakannya untuk shalat. Jika ia tidak mampu mengerjakannya, maka ia mengerjakan shalat saja.[828]

Pernyataan mereka 'mengakibatkan keharusan untuk melakukan dua fardhu dalam satu waktu' dapat dijawab dari dua sisi, yaitu:

---

[824] Hadits ini diambil dari hadits Abu Hurairah *Radhiyallahu Anhu* yang dilansir oleh Muslim dalam *Ash-Shahih* (1/204, pembahasan: Thaharah, bab: Kewajiban Thaharah untuk Shalat, no. 225).

[825] Lih. *Al Mughni wasy-Syarh Al Kabir* (1/252).

[826] Lih. *Adz-Dzakhirah* (1/350-351).

[827] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (hal. 307) dan *Al Mughni wasy-Syarh Al Kabir* (1/252).

[828] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (1/268-269).

Pertama, tidak ada faktor yang menghalangi hal tersebut manakala diharuskan oleh dalil, seperti ketika seseorang samar dalam menentukan waktu shalat atau puasa kemudian ia mengerjakan shalat dan puasa dengan hadats, kemudian ia mengerjakan puasa dan shalat dengan hadats, tetapi ternyata ia melakukannya di luar waktunya, maka ia wajib mengulanginya. Dengan demikian ia berkewajiban melakukan dua fardhu.

Kedua, jika seseorang shalat sendirian kemudian ia mendapati jamaah, maka ia mengulangi shalat bersama demikian. Demikian pula jika ada imam suatu kaum yang shalat bersama mengklaim lain, kemudian ia datang dan mengimami kaumnya, maka shalatnya sah sesuai dengan kisah Mu'adz ﷺ.[829]

Dalil-Dalil Pendapat Kedua dan Diskusinya

Mereka yang berpegang pada pendapat kedua yang merupakan pendapat lama bahwa seseorang tidak shalat tetapi wajib mengqadha, berargumen dengan dalil-dalil dari Kitab dan Sunnah serta qiyas.

Dalil Kitab mereka adalah firman Allah,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا

"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu salat, sedang kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa

---

[829] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (2/307) dan *Fath Al Aziz* (2/352).

yang kamu ucapkan, (jangan pula menghampiri masjid) sedang kamu dalam keadaan junub." (Qs. An-Nisaa` [4]: 43)

Letak argumen dalam ayat ini adalah kata جُنُبًا , karena ia dalam keadaan tidak suci. Dengan demikian, ia tidak boleh mendekati shalat dan tidak pula shalat.

Argumen ini dikritik dari dua sisi, yaitu:

Pertama, yang dimaksud adalah orang yang junub dilarang mendekati tempat shalat, yaitu masjid.

Kedua, ayat ini diarahkan penerapannya pada orang yang mendapati sarana bersuci.[830]

Dalil Sunnah pertama adalah hadits dari Ibnu Umar ﷺ, ia berkata: Aku mendengar Rasulullah ﷺ bersabda,

لاَ تُقْبَلُ صَلاَةٌ بِغَيْرِ طُهُورٍ.

"Tidak diterima shalat tanpa bersuci."[831]

Letak argumentasi hadits ini adalah tidak ada makna sekiranya seseorang shalat sedangkan ia tidak mendapatkan sarana untuk bersuci. Allah ﷻ tidak menerima shalatnya, sedangkan amalan yang tidak diterima itu tidak disyari'atkan untuk dikerjakan.

Dalil Sunnah kedua adalah riwayat dari Ali ﷺ bahwa Nabi ﷺ bersabda,

مِفْتَاحُ الصَّلاَةِ الطُّهُورُ.

---

[830] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (2/307).

[831] *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

"Pembuka shalat adalah bersuci."[832]

Hadits ini menunjukkan bahwa tidak boleh mengawali shalat tanpa wudhu.

Kedua hadits di atas dapat dikritik bahwa keduanya diarahkan penerapannya pada orang yang mendapatkan dua sarana bersuci sebagaimana sabda Nabi ﷺ,

لاَ صَلاَةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ.

"Tidak sah shalat bagi orang yang tidak membaca surat Al Fatihah."[833]

An-Nawawi berkata, "Maksudnya adalah ketika ia mampu membacanya."[834]

Dengan demikian, perintah di sini diarahkan kepada orang yang bisa mendapatkan dua sarana bersuci, sehingga apa yang diperselisihkan ini tidak tercakup ke dalam makna hadits.[835]

Dalil qiyas mereka adalah:

1. Orang yang tidak menemukan dua sarana bersuci tidak diwajibkan shalat dengan diqiyaskan kepada perempuan haid tidak wajib puasa sebelum haidhnya berhenti.[836]
   Qiyas ini dikritik Ibnu Qudamah dari tiga sisi, yaitu:

---

832 *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

833 Hadits Ubadah bin Shamit dilansir oleh Al Bukhari dalam *Shahih*-nya (1/184, pembahasan: Adzan, bab: Kewajiban Bacaan bagi Imam dan Makmum dalam Semua Shalat) dan Muslim dalam *Shahih*-nya (1/295, pembahasan: Shalat, bab: Kewajiban Membaca Al Fatihah dalam Setiap Rakaat, no. 394).

834 Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (2/307).

835 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (1/369) dan *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (2/307).

836 Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (hal. 306) dan *Al Mughni wasy-Syarh Al Kabir* (1/252).

Pertama, puasa boleh ditunda, sedang shalat tidak. Dalilnya adalah musafir boleh menunda puasa, tetapi ia tidak boleh menunda shalat.

Kedua, seandainya ketiadaan air sama kedudukannya dengan haidh, niscaya keadaan tersebut menggugurkan shalat secara keseluruhan.

Ketiga, qiyas shalat terhadap shalat itu lebih kuat daripada qiyas shalat kepada puasa.[837]

2. Jika kewajiban shalat gugur, maka seseorang tidak boleh mengerjakannya, sama seperti orang yang berhadats dalam keadaan ada air.[838]

   Qiyas ini dikritik bahwa orang yang berhadats itu mampu menunaikan shalat dengan bersuci, sehingga ia tidak boleh mengerjakan shalat tanpa bersuci. Lain halnya dengan orang yang tidak menemukan dua sarana bersuci karena ia dianggap tidak mampu bersuci.[839]

3. Shalat tanpa bersuci adalah maksiat, dan upaya menyerupai orang-orang yang shalat itu tidak dicapai dengan jalan maksiat, seperti orang yang melarikan diri dari musuh dengan berjalan kaki, dan seperti orang yang berenang di laut setelah kapalnya pecah. Meskipun shalat tersebut dikerjakan, namun ia tidak dianggap sebagai taqarrub. Nabi ﷺ pernah sibuk hingga meninggalkan empat kali shalat, yaitu pada waktu Perang Khandaq. Saat itu Nabi ﷺ sibuk dengan perang. Hal itu menunjukkan bahwa Nabi ﷺ tidak shalat dalam keadaan tersebut.[840]

---

[837] *Al Mughni wasy-Syarh Al Kabir* (1/252).

[838] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (1/268).

[839] *Ibid.*

[840] Lih. *Al Mabsuth* (1/123).

Qiyas ini dijawab dari dua sisi, yaitu:

Pertama, seandainya shalat tanpa bersuci bagi orang yang tidak menemukan dua sarana bersuci merupakan maksiat, tentulah Nabi ﷺ melarang para sahabat untuk melakukannya ketika mereka shalat tanpa bersuci, dan tentulah beliau memerintahkan mereka untuk mengulangi shalat mereka.

Kedua, keadaan orang yang tidak memperoleh dua sarana bersuci itu tidak seperti keadaan orang-orang yang disebutkan itu.

Adapun argumentasi mereka dengan perbuatan Nabi ﷺ dalam Perang Khandaq lantaran beliau sibuk berperang, dapat dijawab dari dua sisi, yaitu:

Pertama, penundaan shalat untuk jihad pada waktu itu masih diperbolehkan.

Kedua, bisa jadi Nabi ﷺ meninggalkannya karena lupa, dan hal itu dimaafkan. Umar bin Khaththab رضي الله عنه pernah bertanya kepada beliau, "Ya Rasulullah, aku hampir-hampir tidak shalat hingga matahari nyaris tenggelam." Nabi ﷺ menjawab, "Demi Allah, aku beliau mengerjakannya."[841] Hal ini mengindikasikan bahwa Nabi ﷺ lupa akan shalat tersebut lantaran kesibukan yang beliau jalani.[842]

Adapun pendapat ketiga, saya tidak menemukan dalil yang menjadi acuan pendapat mereka bahwa dianjurkan shalat pada saat tidak memperoleh dua sarana bersuci. Hanya saja Asy-Syafi'i berkata demikian agar waktu

---

[841] HR. Al Bukhari (1/147, pembahasan: Waktu-Waktu Shalat, bab: Mengimami Shalat Sesudah Waktunya Habis).

[842] Lih. *Al Fushul fi Sirah Ar-Rasul* (hal. 81-82) karya Imam Al Hafizh Ismail bin Katsir, dan *Fath Al Bari* (2/49-50).

shalat tidak kosong dari shalat, sedangkan pernyataan ini tidak dianggap sebagai dalil.[843]
Adapun dalil tentang kewajiban mengulangi shalat akan kami sampaikan saat menyampaikan dalil-dalil pendapat keempat.

Dalil-Dalil Pendapat Keempat dan Diskusinya

Adapun mereka yang berpegang pada pendapat baru bahwa orang tersebut shalat dan mengulangi shalatnya, mereka berargumen dengan dalil-dalil yang digunakan oleh para ulama yang berpegang pada pendapat pertama. Dalil-dalil ini juga terkena kritik seperti halnya dalil-dalil pendapat pertama.[844]

Adapun dari segi pengulangan shalat, mereka berargumen dengan beberapa dalil, yaitu:

Dalil pertama adalah riwayat dari Ibnu Umar ﷺ bahwa Nabi ﷺ bersabda,

لاَ تُقْبَلُ صَلاَةٌ بِغَيْرِ طُهُورٍ.

"Tidak diterima shalat tanpa bersuci."[845]

Juga dengan riwayat dari Abu Hurairah ﷺ dari Nabi ﷺ bahwa beliau bersabda,

لاَ تُقْبَلُ صَلَاةُ أَحَدِكُمْ إِذَا أَحْدَثَ حَتَّى يَتَوَضَّأَ.

---

843 Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (2/303) dan *Al Hawi Al Kabir* (1/268).
844 Referensi telah disebutkan sebelumnya.
845 *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

"Shalat salah seorang di antara kalian tidak diterima manakala ia berhadats hingga ia berwudhu.'[846]

Argumen dengan kedua riwayat ini dapat dijawab dari beberapa sisi, yaitu:

Pertama, kedua hadits tersebut tidak menunjukkan masalah yang hendak dibuktikan, yaitu mengulangi shalat.

Kedua, pengulangan shalat adalah ibadah, dan ibadah membutuhkan perintah, sedangkan di sini tidak ada perintah.

Ketiga, perintah kewajiban shalat dan kewajiban mengulangi shalat mengakibatkan kewajiban dua fardhu dalam satu waktu. Hal ini bertentangan dengan apa yang dijelaskan dalam syari'at.

Dalil kedua adalah kejadian tidak memperoleh dua sarana bersuci merupakan kejadian yang langka sehingga dalam keadaan tersebut amalan fardhu tidak gugur. Hal itu seperti orang yang shalat dalam keadaan hadats atau membawa najis karena lupa atau tidak mengetahuinya sehingga ia harus mengulangi shalatnya. Juga seperti orang yang shalat menghadap kiblat, lalu ada seseorang yang memalingkan wajah orang tersebut dari kiblat dengan cara paksaan, atau menghalanginya untuk menyempurnakan ruku. Dalam keadaan ini ia wajib mengulangi shalatnya.[847]

Namun qiyas ini dibantah bahwa qiyas tidak berlaku dalam keadaan ada nash.

---

846 *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

847 Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (2/307).

Dalil-Dalil Pendapat Kelima (Tidak Shalat dan Tidak Qadha)

Dalil pertama adalah riwayat dari Abu Hurairah ﷺ secara *marfu'*,

لاَ تُقْبَلُ صَلاَةُ أَحَدِكُمْ إِذَا أَحْدَثَ حَتَّى يَتَوَضَّأَ.

"Shalat salah seorang di antara kalian tidak diterima manakala ia berhadats hingga ia berwudhu.'[848]

Letak argumen dalam hadits ini adalah tidak ada artinya perintah terhadap sesuatu yang tidak diterima Allah karena orang yang bersangkutan dalam keadaan tidak suci pada waktu shalat. Sedangkan mengenai qadha sesudah waktunya, sesungguhnya ia diharamkan untuk menunda shalat dari waktunya.[849]

Argumentasi ini dijawab bahwa ketentuan tersebut berlaku bagi orang yang mampu berwudhu dan tayammum, bukan bagi orang yang tidak mampu berwudhu dan tayammum. Sedangkan orang yang tidak memperoleh dua sarana bersuci itu gugur darinya hal-hal yang tidak ia sanggupi, tetapi ia tetap menanggung beban berupa hal-hal yang ia sanggupi, yaitu shalat. Dengan demikian, perintah tersebut ada maknanya, dan perbuatannya *insya Allah* diterima oleh Allah karena Allah ﷻ berfirman,

لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا

"Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya." (Qs. Al Baqarah [2]: 286)

---

[848] *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.
[849] Lih. *Al Muhalla* (2/89).

Hadits Aisyah ﷺ di atas dalam kisah tentang kalung merupakan sebaik-baiknya dalil tentang hal ini.

Dalil kedua adalah Umar bin Khaththab ﷺ pernah mengalami junub, dan ia tidak tahu bahwa orang yang junub itu boleh tayammum sehingga ia tidak mengerjakan shalat.[850]

Argumentasi ini dapat dijawab bahwa *atsar* ini tergugurkan dengan firman Allah,

"Maka bertakwalah kamu kepada Allah menurut kesanggupanmu." (Qs. At-Taghaabun [64]: 7)

Juga dengan hadits Aisyah ﷺ di atas dalam kisah tentang kalung yang hilang.[851]

Dalil ketiga adalah qiyas terhadap perempuan yang haid dalam hal ia tidak mampu bersuci dan tidak wajib mengerjakan shalat.[852]

Ibnu Qudamah mengkritik argumen ini bahwa mengqiyaskan bersuci dengan seluruh syarat shalat itu lebih kuat daripada mengqiyaskannya dengan perempuan yang haidh, karena haid merupakan perkara yang berulang-ulang dan menjadi kebiasaan. Sedangkan ketidakmampuan di sini merupakan halangan yang jangan terjadi, tidak biasa. Karena itu ia tidak benar sekiranya diqiyaskan terhadap haidh. Juga karena ini merupakan halangan yang jarang terjadi sehingga ia tidak menggugurkan

---

[850] Lih. *Adz-Dzakhirah* (1/350).
[851] *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.
[852] Lih. *Al Muhalla* (2/89) dan *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (2/306).

kewajiban, sama seperti lupa shalat dan tidak bisa memenuhi seluruh syarat shalat.[853] Allah Mahatahu.

Tarjih

Pendapat yang unggul menurut penulis adalah pendapat yang mengatakan bahwa orang tersebut mengerjakan shalat sesuai dengan keadaannya, dan ia tidak wajib mengulangi shalatnya *insya Allah.* Pendapat ini didasari dengan hadits Aisyah ﷺ di atas mengenai kisah kalung yang hilang.[854]

An-Nawawi berkata, "Ini merupakan pendapat yang paling kuat secara dalil. Ia diperkuat dengan hadits ini dan hadits-hadits yang serupa, karena tidak ada riwayat dari Nabi ﷺ bahwa beliau mewajibkan untuk mengulangi shalat seperti ini. Dan menurut pendapat yang terpilih, qadha hanya wajib manakala ada perintah baru, sedangkan perintah tersebut tidak ada di sini sehingga tidak wajib."[855]

---

853 Lih. *Al Mughni wasy-Syarh Al Kabir* (1/252).
854 *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.
855 Lih. *Syarh An-Nawawi ala Shahih Muslim* (2/298).

BAHASAN KEDUA
Shalat

PENDAHULUAN
Definisi Shalat Menurut Bahasa dan Istilah

Pertama: Definisi Shalat Menurut Bahasa

Shalat menurut bahasa[856] berarti doa. Allah ﷻ berfirman,

وَصَلِّ عَلَيْهِمْ

"Dan berdoalah bagi mereka." (Qs. At-Taubah [9]: 103)

Kata وَصَلِّ berarti dan berdoalah.

Dalam sebuah hadits Nabi ﷺ bersabda,

---

[856] Lih. *Mukhtar Ash-Shihah* (hal. 368), *Al Misbah Al Munir* (hal. 132) karya Ahmad bin Muhammad bin Ali Al Fayyumi.

إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ، فَلْيُجِبْ، فَإِنْ كَانَ صَائِمًا، فَلْيُصَلِّ، وَإِنْ كَانَ مُفْطِرًا، فَلْيَطْعَمْ.

"Jika salah seorang di antara kalian diundang makan, maka ia hendaknya memenuhi undangan itu. Jika ia sedang berpuasa, maka ia hendaknya berdoa. Dan jika ia sedang tidak berpuasa, maka ia hendaknya makan."[857]

An-Nawawi menjelaskan makna فَلْيُصَلِّ (maka ia hendaknya berdoa), "Menurut mayoritas ulama, maknanya adalah ia hendaknya mendoakan orang yang menyediakan makanan agar memperoleh ampunan, berkah dan semisalnya."

An-Nawawi juga berkata, "Shalat yang *syar'i* dinamai demikian karena ia mencakup doa."[858]

Kedua: Definisi Shalat Menurut Istilah

Para fuqaha memiliki beberapa definisi tentang shalat, yaitu:

Kalangan madzhab Asy-Syafi'i dan Hanbali mendefinisikan kata shalat sebagai perkataan dan perbuatan yang diawali dengan takbir dan ditutup dengan salam, dengan disertai niat dan syarat-syarat khusus.[859]

---

[857] HR. Muslim dalam *Shahih*-nya (5/251, pembahasan: Nikah, bab: Perintah Memenuhi Undangan, no. 106, 1431) dari Abu Hurairah.

[858] *Ibid.* Lih. *Tahrir Alfazh At-Tanbih* (hal. 49) dan *Hilyah Al Fuqaha* (hal. 65).

[859] Lih. *Mughni Al Muhtaj* (1/298), *Ar-Raudh Al Murabba'* (1/41) karya Allamah Syarafuddin Abu Najjar Musa bin Ahmad Al Hijawi, *Asy-Syarh* karya Allamah Manshur bin Yunus Al Bahuti, dan *Kasysyaf Al Qina' an Matan Al Iqna'* (1/221) karya Allamah Manshur bin Yunus Idris Al Bahudi.

Kalangan madzhab Hanafi mendefinisikannya sebagai rukun-rukun yang spesifik serta perbuatan-perbuatan khusus. Al Jurjani dari kalangan madzhab Hanafi menambahkan, "Dengan syarat-syarat yang terbatas pada waktu-waktu yang telah ditetapkan."[860]

Ibnu Arafah dari kalangan madzhab Maliki mendefinisikannya sebagai perbuatan taqarrub yang memiliki pengharaman dan salam, atau sujud saja.[861]

Topik Pertama: Adzan[862] Bagi Orang Yang Shalat Sendirian

Syaikh berkata tentang adzan bagi orang yang shalat sendirian, "Menurut pendapat yang baru, adzan hukumnya *mandub*[863] bagi orang yang shalat sendirian."[864]

---

[860] Lih. *At-Ta'rifat lil Jurjani* (hal. 96) karya Imam Ali bin Muhammad bin Ali Sayyid Asy-Syarif Abu Hasan Al Hasani Al Jurjani Al Hanafi, dan *Fath Al Qadir ma'a Asy-Syarh* (1/218).

[861] Lih. *Hasyiyah Allamah Ash-Shawi ma'a Asy-Syarh Ash-Shaghir* (1/219), *Al Fiqh Al Maliki fi Tsaubihi Al Jadid* (1/145) karya Dr. Basyir Asy-Syaqafah.

[862] Adzan secara bahasa berarti pemberitahuan. Lih. *Mukhtar Ash-Shihah* (hal. 12). Sedangkan menurut istilah berarti pemberitahuan tentang waktu shalat dengan lafazh-lafazh khusus. Lih. *At-Ta'rifat* (hal. 16), *Asy-Syarh Al Kabir ma'a Hasyiyah Ad-Dasuqi* (1/305), dan *Fath Al Bari* (2/513).

[863] Kata *mandub* terbentuk dari kata *nadb* yang secara bahasa berarti panggilan. Ia juga diartikan bekas luka yang tidak timbul. Lih. *Mukhtar Ash-Shihah* (1/651). Sedangkan menurut istilah adalah perbuatan yang pelaksanaannya lebih kuat daripada meninggalkannya menurut Syari', tetapi ia boleh ditinggalkan. Lih. *At-Ta'rifat* (hal. 16). Al Ghazali mengemukakan definisi yang mendekati definisi ini, "*Mandub* adalah perkara yang tidak terkena celaan jika ditinggalkan, serta tidak ada kebutuhan terhadap penggantinya." Lih. *Al Mushtashfa* (1/130).

[864] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 33) dan *Mughni Al Muhtaj bi Syarh Al Minhaj* (1/319).

Jika orang yang shalat sendirian di padang pasir atau di sebuah negeri tidak mendengar suara panggilan adzan, apakah ia membaca adzan?

Asy-Syafi'i dalam hal ini memiliki dua pendapat,[865] yaitu:

Pertama, dituturkan dari pendapatnya yang lama bahwa ia tidak dianjurkan membaca adzan.[866]

Ibnu Mundzir berkata, "Hasan dan Muhammad ﷺ[867] menceritakan dari Asy-Syafi'i bahwa ia berkata, "Adzan dan iqamatnya para muadzin telah mencukupi."[868] Demikianlah pendapat yang disebutkan dituturkan Al Imrani[869] dan Qaffal dari madzhab lama.[870]

Ini merupakan pendapat para ahli *ra`yu* terkait orang yang shalat sendirian di rumahnya.[871] Ini juga merupakan pendapat

---

[865] Sebenarnya ada pendapat yang valid dari syari'at tentang adzan bagi orang yang shalat sendirian. Pendapat ini dicantumkan Al Ghazali dalam *Al Wajiz* (1/35-36), yaitu orang tersebut membaca adzan manakala ia menunggu datangnya suatu jamaah.

An-Nawawi (*Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab,* 3/93) berkata, "Abu Ishaq Al Marwazi melansirnya dari nash Asy-Syafi'i dalam *Al Imla'* bahwa jika ada harapan akan kedatangan satu jamaah, maka ia membaca adzan. Jika tidak, maka tidak adzan."

Ar-Rafi'i (*Fath Al Aziz,* 3/143) berkata, "Dalam hal ini ada dua riwayat pendapat. *Pertama,* jika ia tidak mendengar adzan, maka ada perbedaan pendapat. Riwayat pendapat ini dipastikan oleh Al Mawardi dan Al Bandaniji.

Al Bandaniji berkata, 'Menurut pendapat baru ia membaca adzan. Sedangkan menurut pendapat lama ia tidak adzan'.

Sedangkan menurut riwayat pendapat yang kedua, ia tidak adzan karena tujuan adzan telah tercapai dengan adzannya orang lain."

[866] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (2/5), *Al Wasith* (2/377-378), *Al Bayan* (2/58), *Raudhah Ath-Thalibin* (1/195-196), *Fath Al Aziz* (3/140-141), dan *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (3/93).

[867] Dia adalah Abu Az-Za'farani. Biografinya telah disebutkan di antara para murid Asy-Syafi'i.

[868] Lih. *Al Ausath* (3/61).

[869] Lih. *Al Bayan* (2/58).

[870] Lih. *Hilyah Al Ulama* (2/58).

[871] Lih. *Al Mabsuth* (/133), *Bada`i' Ash-Shana`i'* (1/377), *Al Hidayah ma'a Syarh Fath Al Qadir* (1/261-266), *Al Binayah ma'a Al Hidayah* (2/127-130) karya Abu

kalangan madzhab Maliki,[872] serta pendapat Ahmad.[873] Pendapat ini dipegang oleh sekelompok ulama.[874]

Kedua, orang yang shalat sendirian, baik di padang pasir atau di suatu negeri, dianjurkan membaca adzan. Inilah madzhab yang utama serta pendapat yang diredaksikan dalam madzhab baru.[875]

Asy-Syafi'i berkata, "Saya tidak senang sekiranya adzan ditinggalkan sebelum shalat fardhu yang dikerjakan sendirian atau jamaah, dan tidak pula iqamat di masjid untuk jamaah, baik besar atau kecil. Hendaknya seseorang tidak meninggalkan adzan, baik di rumahnya atau dalam perjalanannya."

Asy-Syafi'i juga berkata, "Adzan dan iqamatnya seseorang di rumahnya itu sama, serta tidak berbeda dengan adzan dan iqamatnya seseorang di selain rumahnya. Tidak ada perbedaan pula antara ia memperdengarkan adzannya kepada para muadzin di sekitarnya atau tidak memperdengarkan kepada mereka. Saya tidak menyarankannya untuk meninggalkan adzan dan iqamat. Jika ia memasuki masjid dalam keadaan telah didirikan shalat, maka saya menganjurkannya untuk membaca adzan dan iqamat sendiri."[876]

Mahmud Al Aini, dan *Kitab Al Ashl* (1/135) karya Imam Abu Abdullah Muhammad bin Hasan Asy-Syaibani.

[872] Lih. *Adz-Dzakhirah* (2/58) dan *Hasyiyah Ad-Dasuqi ma'a Asy-Syarh Al Kabir* (1/305-306).

[873] Lih. *Al Mughni ma'a Asy-Syarh Al Kabir* (1/428) dan *Masa'il Ahmad* karya anaknya yang bernama Ahmad (hal. 59).

[874] Ini adalah pendapat Al Aswad, Abu Mujlaz, Mujahid, Asy-Sya'bi, An-Nakha'i, dan Ikrimah. Lih. *Al Ausath* (3/58-59).

[875] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (2/50), *Al Wasith* (2/677-678), *At-Tahdzib* (2/47), *Al Bayan* (2/58), *Raudhah Ath-Thalibin* (1/199), dan *Fath Al Aziz* (3/140-146).

[876] Lih. *Al Umm* (1/170-171). Keterangan ini juga dicantumkan Al Muzani dalam *Al Mukhtashar ma'a Al Hawi Al Kabir* (2/48).

Ini merupakan pendapat ulama madzhab Hanafi,[877] serta ulama madzhab Maliki[878] bagi musafir dan orang yang shalat sendirian. Menurut keduanya, makruh baginya untuk meninggalkan adzan. Inilah pendapat yang *shahih* dan masyhur di kalangan madzhab Hanbali.[879]

Dalil-Dalil Pendapat Pertama dan Diskusinya

Adapun dalil-dalil para ulama yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu pendapat lama bahwa orang tersebut tidak dianjurkan membaca adzan adalah:

Dalil pertama adalah sabda Nabi ﷺ kepada orang yang beliau ajari shalat,

إِذَا قُمْتَ إِلَى الصَّلاَةِ فَكَبِّرْ.

"Jika engkau telah berdiri untuk menunaikan shalat, maka bertakbirlah."[880]

Letak argumen dalam hadits ini adalah Nabi ﷺ mengajarinya shalat tetapi beliau tidak menyuruhnya untuk membaca adzan.

Argumentasi ini dapat dijawab sebagai berikut:

---

[877] Lih. *Al Ashl* (1/135) dan *Al Mabsuth* (1/133).

[878] Lih. *Adz-Dzakhirah* (2/85), *Hasyiyah Ad-Dasuqi ma'a Asy-Syarh Al Kabir* (1/306), *Jawahir Al Iklil Syarh Mukhtashar Khalil* (1/52) karya Allamah Syaikh Shalih Abdussami' Al Azhari.

[879] Lih. *Al Mughni wasy-Syarh Al Kabir* (1/428), *Al Inshaf* (1/406), dan *Kasysyaf Al Qina'* (1/268).

[880] Lih. *Shahih Al Bukhari ma'a Fath Al Bari* (3/241, pembahasan: Adzan, bab: Perintah Nabi ﷺ Kepada Orang yang Tidak Menyempurnakan Ruku'-nya Agar Mengulangi Shalatnya).

Hadits ini tidak menunjukkan bahwa adzan bagi orang yang shalat sendirian itu tidak disyari'atkan, karena konteks hadits untuk memberi penjelasan dan mengajari orang yang tidak tahu shalat. Hal itu mengharuskan pembatasan penjelasan pada perkara-perkara wajib. Dalam hadits ini Nabi ﷺ tidak menyebutkan beberapa kewajiban yang disepakati seperti niat dan duduk terakhir, serta perkara-perkara yang diperselisihkan seperti tasyahud terakhir dan shalawat pada Nabi ﷺ. Hal ini tidak berarti bahwa kewajiban-kewajiban tersebut tidak ditetapkan dan tidak disyari'atkan. Barangkali orang tersebut telah mengetahui masalah adzan sehingga tidak membutuhkan penjelasan lebih dari itu."[881]

Dalil kedua adalah riwayat dari Ibnu Mas'ud رضي الله عنه bahwa ia shalat mengimami Alqamah dan Al Aswad tanpa adzan dan iqamat. Ia berkata, "Cukup bagi kita dengan adzan dan iqamatnya penduduk itu."[882]

Dalil ini dikritik dari dua sisi, yaitu:

Pertama, hadits ini *mursal,* sedangkan hadits *mursal* itu diperselisihkan tentang keberadaannya sebagai argumen.

Kedua, hadits ini bertentangan dengan hadits Abu Sa'id,

---

[881] Lih. *Fath Al Bari* (3/246).

[882] HR. Al Baihaqi dalam *As-Sunan Al Kubra* (1/406), Ath-Thabrani dalam *Al Kabir* sebagaimana dalam *Al Majma'* (2/7).

Hadits ini dilansir oleh Ath-Thabrani dari Ibrahim An-Nakha'i secara *mursal.* Riwayat-riwayatnya yang *mursal* adalah *shahih,* tetapi Al Baihaqi meriwayatkan dari jalur Asy-Sya'bi dari Alqamah dengan redaksi, "Ibnu Mas'ud dan Al Aswad shalat tanpa adzan dan iqamat." Kalau tidak salah ia berkata, "Cukup bagi kita dengan adzan dan iqamatnya penduduk perkampungan itu."

Dalam kitab *I'lam As-Sunan* (2/117-118) berkata, "Para periwayatnya *tsiqah* kecuali Ibrahim bin Marzuq. Hanya An-Nasa`i yang melansir riwayatnya." Lih. *Nashb Ar-Rayah* (2911).

إِنِّي أَرَاكَ تُحِبُّ الغَنَمَ وَالبَادِيَةَ، فَإِذَا كُنْتَ فِي غَنَمِكَ، أَوْ بَادِيَتِكَ، فَأَذَّنْتَ بِالصَّلاَةِ فَارْفَعْ صَوْتَكَ بِالنِّدَاءِ، فَإِنَّهُ: «لاَ يَسْمَعُ مَدَى صَوْتِ المُؤَذِّنِ، جِنٌّ وَلاَ إِنْسٌ وَلاَ شَيْءٌ، إِلاَّ شَهِدَ لَهُ يَوْمَ القِيَامَةِ» ، قَالَ أَبُو سَعِيدٍ: سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

"Sesungguhnya aku melihatmu (Abdullah bin Abdurrahman bin Abu Sha'sha'ah) sebagai orang yang senang dengan kambing dan tinggal di pedalaman. Jika engkau sedang bersama kambing-kambingmu, atau berada di pedalaman, lalu engkau membaca adzan untuk shalat, maka keraskanlah suaramu, karena tidaklah suara muadzin itu terdengar oleh jin, manusia atau sesuatu apa pun, melainkan ia akan bersaksi baginya pada hari Kiamat." Abu Sa'id berkata, "Aku mendengar hal itu dari Rasulullah ﷺ."[883]

Ia juga bertentangan dengan hadits Uqbah bin Amir, ia berkata: Aku mendengar Rasulullah ﷺ bersabda,

يَعْجَبُ رَبُّكَ مِنْ رَاعِي غَنَمٍ فِي رَأْسِ شَظِيَّةِ الْجَبَلِ يُؤَذِّنُ بِالصَّلاَةِ وَيُصَلِّي، فَيَقُولُ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ: انْظُرُوا إِلَى

[883] HR. Al Bukhari dalam *Fath Al Bari* (2/530, pembahasan: Adzan, bab: Mengeraskan Suara Adzan).

عَبْدِي هَذَا يُؤَذِّنُ وَيُقِيمُ الصَّلاَةَ يَخَافُ مِنِّي، قَدْ غَفَرْتُ لِعَبْدِي وَأَدْخَلْتُهُ الْجَنَّةَ.

"Tuhanmu kagum dengan orang yang menggembala kambing di puncak sebuah gunung, lalu ia mengumandangkan adzan dan shalat. Allah berfirman, 'Lihatlah hamba-Ku itu! Dia mengumandangkan adzan dan iqamat untuk shalat karena takut kepada-Ku. Aku telah mengampuni hamba-Ku itu dan memasukkannya ke dalam surga'."[884]

Dalil ketiga adalah orang yang shalat sendirian tidak wajib adzan karena nash tidak menjelaskan kewajiban adzan kecuali bagi dua orang atau lebih.[885]

Namun argumen ini dapat dibantah bahwa kita tidak mengatakan wajib, melainkan sunah, dan dasarnya adalah hadits Abu Sa'id dan Uqbah bin Amir di atas.[886]

Dalil keempat adalah tujuan dari adzan dan iqamat adalah menyampaikan pesan dan memberitahu, sedangkan tujuan ini tidak ditemukan pada orang yang shalat sendirian, sehingga adzan hanya berlaku dalam shalat jamaah.[887]

Argumen ini dikritik dari dua sisi, yaitu:

Pertama, ia terbantah dengan hadits Abu Sa'id di atas.[888]

---

884 HR. An-Nasa'i dalam *As-Sunan* (2/20, pembahasan: Adzan, bab: *Adzan dan Iqamat bagi Orang yang Shalat Sendirian,* no. 666).

Hadits ini dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Sunan An-Nasa'i* (1/143, no. 642) dan dalam *Irwa' Al Ghalil,* no. 214).

885 Lih. *Al Muhalla* (3/81).

886 *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

887 Lih. *Fath Al Aziz* (2/140) dan *Al Wasith* (2/677-678).

888 *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

Kedua, tujuan dari adzan tidak terbatas pada menyampaikan pesan saja, melainkan juga untuk menyebutkan dzikir dan agama Allah di muka bumi, serta untuk mengingatkan hamba-hamba-Nya dari golongan jin dan manusia. Nabi ﷺ memerintahkan Malik bin Huwairits dan anak pamannya untuk membaca adzan, padahal tidak ada jamaah bersama keduanya.[889]

Dalil kelima adalah bagi orang yang mukim di kota dan shalat sendirian, adzan penduduk kota tersebut telah berfungsi sebagai adzan bagi setiap penduduknya, karena muadzin adalah wakil penduduk kota tersebut seluruhnya sebagaimana yang diisyaratkan oleh Ibnu Mas'ud ؓ. Seolah-olah orang tersebut telah adzan.[890]

Argumen ini dikritik bahwa sabda Nabi ﷺ lebih diutamakan daripada perkataan orang lain sebagaimana telah dijelaskan dalam hadits Abu Sa'id Al Khudri ؓ dan selainnya.

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Para ulama yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu pendapat baru yang mengatakan bahwa orang yang shalat sendirian itu disunnahkan membaca adzan, berargumen dengan dalil-dalil sebagai berikut:

---

[889] Lih. *Fath Al Qadir ma'a Asy-Syarh* (1/261).

[890] Hadits Malik bin Huwairits dilansir Al Bukhari dalam *Ash-Shahih*. Lih. *Shahih Al Bukhari ma'a Fath Al Bari* (2/566, pembahasan: Adzan, bab: Adzan bagi Musafir Manakala Mereka Berjamaah). Malik berkata,

أَتَى رَجُلَانِ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُرِيدَانِ السَّفَرَ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا أَنْتُمَا خَرَجْتُمَا، فَأَذِّنَا، ثُمَّ أَقِيمَا، ثُمَّ لِيَؤُمَّكُمَا أَكْبَرُكُمَا

"Ada dua orang laki-laki yang mendatangi Nabi ﷺ dengan maksud untuk mengadakan perjalanan, lalu Nabi ﷺ bersabda, *'Jika kalian telah keluar, maka adzanlah kalian berdua, kemudian iqamatlah kalian berdua, kemudian hendaklah kalian diimami oleh yang paling tua di antara kalian berdua'.*"

Dalil pertama adalah riwayat dari Abu Sa'id Al Khudri ﷺ, bahwa ia berkata kepada Abdullah bin Abdurrahman bin Abu Sha'sha'ah,

إِنِّي أَرَاكَ تُحِبُّ الْغَنَمَ وَالْبَادِيَةَ، فَإِذَا كُنْتَ فِي غَنَمِكَ، أَوْ بَادِيَتِكَ، فَأَذَّنْتَ بِالصَّلاَةِ فَارْفَعْ صَوْتَكَ بِالنِّدَاءِ، فَإِنَّهُ: لاَ يَسْمَعُ مَدَى صَوْتِ الْمُؤَذِّنِ، جِنٌّ وَلاَ إِنْسٌ وَلاَ شَيْءٌ، إِلاَّ شَهِدَ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، قَالَ أَبُو سَعِيدٍ: سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

"Sesungguhnya aku melihatmu sebagai orang yang senang dengan kambing dan tinggal di pedalaman. Jika engkau sedang bersama kambing-kambingmu, atau berada di pedalaman, lalu engkau membaca adzan untuk shalat, maka keraskanlah suaramu, karena tidaklah suara muadzin itu terdengar oleh jin, manusia atau sesuatu apa pun, melainkan ia akan bersaksi baginya pada hari Kiamat." Abu Sa'id berkata, "Aku mendengar hal itu dari Rasulullah ﷺ."[891]

Al Hafizh Ibnu Hajar berkata, "Hadits ini menjelaskan bahwa adzan juga disunnahkan bagi orang yang shalat sendirian meskipun ia dalam perjalanan dan meskipun ia tidak mengharapkan kedatangan orang yang hendak shalat bersamanya. Alasannya adalah karena jika tujuan memanggil orang-orang yang

[891] *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

shalat itu tidak tercapai, maka ia tidak melewatkan upaya memperoleh kesaksian dari selain mereka."[892]

Argumen ini dikritik dari dua sisi, yaitu:

Pertama, hadits Abu Sa'id ﷺ diarahkan kepada orang yang menunggu atau mengharapkan kedatangan sekelompok orang, karena ia saat itu sedang menunggu kedatangan budak-budaknya dan orang-orang yang bersamanya di pedalaman.[893]

Kedua, hadits ini berlaku bagi orang yang berada dalam perjalanan, di padang pasir dan pegunungan, bukan pada orang yang tinggal di suatu negeri atau di rumahnya sebagaimana yang ditunjukkan oleh konteks hadits.

Dalil kedua adalah riwayat dari Uqbah bin Amir ﷺ, ia berkata: Aku mendengar Rasulullah ﷺ bersabda,

يَعْجَبُ رَبُّكَ مِنْ رَاعِي غَنَمٍ فِي رَأْسِ شَظِيَّةِ الْجَبَلِ يُؤَذِّنُ بِالصَّلَاةِ وَيُصَلِّي، فَيَقُولُ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ: انْظُرُوا إِلَى عَبْدِي هَذَا يُؤَذِّنُ وَيُقِيمُ الصَّلَاةَ يَخَافُ مِنِّي، قَدْ غَفَرْتُ لِعَبْدِي وَأَدْخَلْتُهُ الْجَنَّةَ.

"Tuhanmu kagum dengan seorang penggembala kambing di puncak sebuah gunung, lalu ia mengumandangkan adzan dan shalat. Allah berfirman, 'Lihatlah hamba-Ku itu! Dia mengumandangkan adzan dan iqamat untuk shalat karena takut

---

[892] Lih. *Fath Al Bari* (2/532).

[893] Lih. *Al Wasith* karya Al Ghazali (2/677-678), *Fath Al Aziz* bi Syarh *Al Wajiz* karya Ar-Rafi'i (3/140-146).

kepada-Ku. Aku telah mengampuni hamba-Ku itu dan memasukkannya ke dalam surga'.'[894]

Argumen ini dikritik bahwa hadits ini berlaku pada orang yang berada di gunung dan padang pasir, bukan orang yang tinggal di kota dan di rumah.

Dalil ketiga adalah riwayat dari Salman Al Farisi, ia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda,

إِذَا كَانَ الرَّجُلُ بِأَرْضٍ قِيٍّ فَحَانَتِ الصَّلَاةُ فَلْيَتَوَضَّأْ، فَإِنْ لَمْ يَجِدْ مَاءً فَلْيَتَيَمَّمْ، فَإِنْ أَقَامَ صَلَّى مَعَهُ مَلَكَاهُ، وَإِنْ أَذَّنَ وَأَقَامَ صَلَّى خَلْفَهُ مِنْ جُنُودِ اللهِ مَا لَا يُرَى طَرَفَاهُ.

"Jika seseorang berada di tempat yang tidak berpenghuni lalu tiba waktu shalat, maka ia hendaknya mengambil wudhu. Jika ia tidak menemukan air, maka ia hendaknya tayammum. Jika ia membaca iqamat, maka dua malaikatnya shalat bersamanya. Jika ia membaca adzan dan iqamat, maka di belakangnya shalat bala tentara Allah yang tidak terlihat oleh kedua matanya.'[895]

---

894 *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

895 HR. Abdurrazzaq dalam *Al Mushannaf* (1/510, no. 1955), Al Baihaqi dalam *As-Sunan Al Kubra* (1/405) dari dua jalur riwayat dari Salman At-Taimi dari An-Nahdi secara terhenti sanadnya pada Salman.

Al Baihaqi berkata, "Yang *shahih* adalah sanad yang terhenti pada sahabat. Ada riwayat yang mengangkat sanadnya kepada Rasulullah ﷺ, tetapi itu tidak benar."

Al Baihaqi meriwayatkannya secara *marfu'*, dan dalam sanadnya terdapat Qasim bin Ghasn.

Adz-Dzahabi dalam *Al Mughni* berkata, "Hadits ini dinilai lemah oleh Abu Hatim dan selainnya. Dalam sanadnya terdapat periwayat yang tidak dikenal."

Argumen ini dikritik dari dua sisi, yaitu:

Pertama, hadits ini terkena kritik. Para ahli Hadits mengatakan bahwa hadits ini diangkat sanadnya kepada Rasulullah ﷺ, tetapi riwayat tersebut tidak *shahih.* Yang *shahih* adalah riwayat yang terhenti sanadnya pada Salman.

Kedua, hadits berlaku pada orang yang berada dalam perjalanan dan di padang pasir.

Dalil keempat adalah riwayat dari Atha` bin Abu Rabah, ia berkata, "Aku bersama Ali bin Husain menemui Jabir bin Abdullah ﷺ. Ketika datang waktu shalat, ia membaca adzan dan iqamat."[896]

Argumen ini dikritik bahwa mereka sebenarnya lebih dari satu orang, sehingga dimungkinkan mereka shalat secara jamaah, bukan sendiri-sendiri.

Tarjih

Pendapat yang penulis yakini unggul dan sukai adalah pendapat kedua, bahwa orang yang shalat sendirian itu sebaiknya

---

Ia memiliki riwayat penguat dalam *Mushannaf Abdurrazzaq* (1/510, no. 1951 dari Ibnu Ibnu Umar dan dari Abu Daud, no. 1952, dan dari Makhul 1953). Hadits ini juga memiliki riwayat penguat lainnya dalam *Mushannaf Abdurrazzaq* (1/510, no. 1954) dari Yahya bin Sa'id Al Anshari (gurunya Malik) dari Sa'id bin Musayyib, ia berkata:

"Barangsiapa yang shalat di padang pasir, maka ada satu malaikat yang shalat di samping kanannya dan satu malaikat yang shalat di samping kirinya. Jika ia membaca adzan dan iqamat, maka di belakangnya ada malaikat yang shalat seperti gunung."

Hadits ini juga diriwayatkan oleh Malik dalam *Al Muwaththa`* (hal. 38, no. 13, pembahasan: Shalat) dari Yahya bin Sa'id.

[896] HR. Ibnu Abi Syaibah dalam *Al Mushannaf* (1/219) dari Waki' dari Abu Ashim Ats-Tsaqafi, ia berkata: Atha` menceritakan kepada kami...

Hadits ini juga diriwayatkan oleh Ibnu Mundzir dalam *Al Ausath* (3/60).

membaca adzan. Pilihan ini didasarkan pada hadits Abu Sa'id Al Khudri di atas.[897]

Alasan lain adalah karena generasi salaf mempraktikkan hal ini. Diriwayatkan dari Salamah bin Akwa' bahwa jika ia terlewatkan shalat bersama suatu kaum, maka ia membaca adzan dan iqamat.[898]

Diriwayatkan dari Abu Utsman, ia berkata, "Aku mendengar Anas bin Malik ﷺ memasuki masjid dalam keadaan shalat telah didirikan, lalu ia pun membaca adzan dan iqamat."[899]

Ahmad pernah ditanya tentang masalah ini, lalu ia balik bertanya, "Tidakkah seperti ini yang dilakukan oleh Anas?"[900]

Oleh karena dalam adzan ada kebaikan dan keutamaan yang besar di sisi Allah, maka Qatadah berkata, "Tidak ada yang mendatangimu dari kesaksian bahwa tiada tuhan selain Allah dan bahwa Muhammad adalah Utusan Allah selain kebaikan."[901]

Selain itu, orang yang shalat sendirian itu sebaiknya mengerjakan shalatnya dengan mengikuti bentuk shalat jamaah, yaitu dengan adzan dan iqamat.

Mengenai pengarahan yang mereka lakukan bahwa hadits Abu Sa'id Al Khudri berlaku khusus bagi adzannya orang yang shalat sendirian dalam perjalanan, dasarnya adalah meringankan ibadah dalam keadaan tidak mukim, seperti qashar shalat dan batal puasa Ramadhan. Selain itu, tujuan adzan adalah menghimpun

---

[897] *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

[898] HR. Al Baihaqi dalam *As-Sunan Al Kubra* (1/407 secara *mu'allaq*) dan Ibnu Mundzir dalam *Al Ausath* (3/61).

[899] HR. Abdurrazzaq dalam *Al Mushannaf* (1/513, no. 1967 dari Ibnu Juraij dan Ja'far bin Salman) dan Ibnu Mundzir dalam *Al Ausath* (2/61).

[900] Lih. *Al Ausath* (3/61).

[901] *Ibid.*

manusia, sedangkan rombongan dalam perjalanan itu biasanya telah berkumpul. Lain halnya dalam kondisi mukim; biasanya orang-orang yang tinggal di kota itu berada di tempat-tempat yang terpisah-pisah karena mereka sibuk dengan pekerjaan masing-masing. Allah Mahatahu.

Apakah orang yang shalat sendirian dianjurkan mengeraskan suaranya dalam adzan?

Kalangan madzhab Asy-Syafi'i memiliki dua turunan pendapat tentang hal ini.[902]

Ar-Rafi'i berkata, "Turunan pendapat yang paling *shahih* adalah ia dianjurkan mengeraskan bacaannya sesuai dengan hadits Abu Sa'id."[903]

Sedangkan menurut turunan pendapat yang kedua, jika ia menunggu kehadiran jamaah, maka ia mengeraskan suaranya. Jika tidak, maka ia tidak mengeraskan suaranya.

Ar-Rafi'i mengeluarkan satu kasus dari ketentuan yang ia sebutkan, yaitu ketika ia shalat sendirian di masjid yang telah diselenggarakan shalat jamaah dan mereka telah bubar. Di sini orang tersebut tidak dianjurkan mengeraskan suara sebagaimana yang diredaksikan oleh Asy-Syafi'i dalam *Al Umm*.[904] Alasannya adalah agar orang yang mendengarnya tidak mengira bahwa waktu shalat berikutnya telah masuk, terlebih lagi pada situasi mendung.[905]

---

[902] Lih. *Al Muharrar* (hal. 105-106), *At-Tahdzib* (2/47), *Fath Al Aziz* (3/142-145), dan *Raudhah Ath-Thalibin* (1/195-196).

[903] *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

[904] Lih. *Al Umm* (1/177).

[905] Lih. *Fath Al Aziz* (1/145).

Topik Kedua: Orang Yang Masbuq Karena Hadats[906] Di Tengah Shalat

Dalam bab tentang syarat-syarat shalat, setelah menyebutkan syarat-syarat shalat seperti mengetahui waktu, menghadap kiblat dan menutup aurat,

Syaikh An-Nawawi berkata, "Mengenai kesucian dari hadats, manakala seseorang tidak bisa menahan hadats, maka shalatnya batal. Sedangkan menurut madzhab lama, ia meneruskan shalat. Kedua pendapat ini berlaku dalam setiap hal yang membatalkan wudhu yang terjadi tanpa keteledoran serta tidak bisa dihindari sama sekali."[907]

Saya katakan, orang yang berhadats dalam shalatnya, baik hadats kecil seperti buang air kencing, keluar *madzi,* atau keluar angin, atau hadats besar seperti keluar sperma, memiliki dua keadaan, yaitu:

Pertama, orang yang shalat mengalami hadats dalam shalatnya, baik ia sengaja seperti ia berniat untuk berhadats padahal ia tahu bahwa ia sedang shalat, atau karena lupa seperti ia lupa bahwa ia sedang shalat tetapi ia sengaja berhadats. Dalam keadaan ini kesucian dan shalatnya batal menurut *ijma',*[908] sesuai dengan riwayat Muslim dari Abu Hurairah ﷺ, ia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda,

---

[906] Definisi hadats telah disampaikan sebelumnya.

[907] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 31), dan *Mughni Al Muhtaj* (1/400-401).

[908] *Ijma'* ini disebutkan oleh Al Mawardi dalam *Al Hawi Al Kabir* (2/184), Al Imrani dalam *Al Bayan* (2/301), An-Nawawi dalam *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (4/84), dan *Bada'i' Ash-Shana'i'* (1/516).

إِذَا وَجَدَ أَحَدُكُمْ فِي بَطْنِهِ شَيْئًا، فَأَشْكَلَ عَلَيْهِ أَخَرَجَ مِنْهُ شَيْءٌ أَمْ لاَ، فَلاَ يَخْرُجَنَّ مِنَ الْمَسْجِدِ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا، أَوْ يَجِدَ رِيحًا.

"Jika salah seorang di antara kalian merasakan sesuatu dalam perutnya lalu ia sulit menengarai; apakah ada sesuatu yang keluar dari perutnya atau tidak, maka janganlah ia keluar dari masjid sebelum ia mendengar suara atau mencium bau."[909]

Kedua, ia tidak bisa menahan hadats sehingga terjadi hadats tanpa sengaja. Tidak ada perbedaan pendapat bahwa kesuciannya batal. Tetapi, apakah shalatnya juga batal? Ada dua sisi pendapat tentang hal ini. Pendapat pertama adalah pendapat Asy-Syafi'i dalam madzhab lama, bahwa shalatnya tidak batal. Ia cukup mengambil wudhu lalu melanjurkan shalatnya selama ia tidak berlama-lama mengerjakannya, atau melakukan perbuatan yang membatalkan shalat seperti makan, bicara, atau perbuatan yang lama.[910] Ini adalah pendapat Abu Bakar, Umar bin Khaththab, Ali, Ibnu Mas'ud, Ibnu Umar, Salman Al Farisi, dan

---

[909] HR. Muslim dalam *Ash-Shahih* (1/276, pembahasan: Haidh, bab: Adalah bahwa Orang yang Meyakini Suci Kemudian Ragu dalam hal Hadats agar Ia Shalat dengan Kesuciannya itu, no. 99/362).

[910] Lih. *Al Muhadzdzab* karya Asy-Syirazi (1/288-289), *Al Hawi Al Kabir* (2/184), *Al Wasith* (2/765-766), dan *Raudhah Ath-Thalibin* (1/271-272).

Ibnu Abbas ﷺ.[911] Pendapat ini juga dipegang oleh Abu Hanifah.[912]

Kedua, Asy-Syafi'i dalam madzhab baru mengatakan bahwa shalatnya batal, dan ia harus mengulangi shalatnya dari awal.

Al Muzani mengutip dari Asy-Syafi'i bahwa ia berkata, "Jika ia berbicara, atau mengucapkan salam dengan sengaja, atau berhadats dengan sengaja antara takbiratul ihram dan salamnya, maka ia memulai shalatnya dari awal lagi karena Nabi ﷺ bersabda, *'Penghalalnya adalah salam'.*"[913]

Inilah madzhab yang utama dan pendapat yang *shahih* menurut kalangan madzhab Asy-Syafi'i.[914] Pendapat ini juga dipegang oleh Malik.[915] Pendapat inilah yang benar dalam

---

[911] Dari kalangan tabi'in, pendapat ini dipegang Sa'id Musayyib, Abu Salamah bin Abdurrahman, Atha` dan Abu Daud.

Lih. *As-Sunan Al Kubra* (2/255), *Mukhtashar Ikhtilaf Al Fuqaha` lith-Thahawi* (1/266-268) karya Abu Bakar Ahmad bin Ali Al Jashshash Ar-Razi, dan *Syarh Fath Al Qadir* (1/391) dan *Al Mughni* (2/508).

[912] Lih. *Al Ashl* (1/164), *Bada`i' Ash-Shana`i'* (1/516), *Mukhtashar Ikhtilaf Al Ulama* (1/266-267).

Kalangan madzhab Hanafi menetapkan beberapa syarat untuk melanjutkan shalat, seperti orang yang berbicara atau berbicara banyak yang bukan merupakan bagian dari shalat, atau gila, atau pingsan, atau tidur dengan berbaring, atau terluka, dan lain-lain. Dalam kasus-kasus ini ia tidak boleh melanjutkan shalat. Lih. *Bada`i' Ash-Shana`i'* (1/518-520).

[913] Lih. *Mukhtashar Al Muzani ma'a Al Hawi Al Kabir* (2/182).

[914] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (2/184), *At-Tahdzib* (2/161), *Al Bayan* (2/302), dan *Raudhah Ath-Thalibin* (1/271).

[915] Menurut imam Malik, jika seseorang mengalami mimisan di awal shalat sebelum ruku, maka ia mengulangi shalatnya. Jika terjadi di tengah shalat, maka ia melanjutkan shalatnya. Ia berkata, "Ia tidak boleh melanjutkan shalat manakala ia muntah. Tidak seorang pun yang boleh melanjutkan shalat kecuali dalam kasus mimisan."

Lih. Al Mudawwanah *Al Kubra* (1/41-43), *Adz-Dzakhirah* (2/8), *Hasyiyah Al Khurasyi* (1/444), dan *Mukhtashar Ikhtilaf Al Ulama* (1/266-267).

madzhab Ahmad,[916] serta merupakan pendapat Azh-Zhahiri.[917] Pendapat ini juga dipegang oleh sekelompok ulama.[918]

Akar Perselisihan

Akar perselisihan ini adalah hadits Aisyah ﷺ berikut nanti, karena sanadnya berkisar pada Ismail bin Ayyasy. Ulama yang menilainya *tsiqah* menerapkan hadits tersebut dan mengatakan bahwa orang yang berhadats tersebut meneruskan shalatnya. Sedangkan ulama yang menilainya lemah meninggalkan hadits tersebut dan mengatakan bahwa makmum yang masbuq akibat hadats di tengah shalat itu tidak meneruskan shalat.

Dalil-Dalil Pendapat Pertama

Mereka yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu pendapat lama bahwa makmum yang *masbuq* akibat hadats di tengah shalat boleh meneruskan shalat, berpegang pada dalil-dalil sebagai berikut:

---

[916] Imam Ahmad dalam hal ini memiliki tiga riwayat pendapat. Riwayat kedua adalah orang tersebut wudhu dan meneruskan shalatnya. Sedangkan riwayat ketiga adalah jika hadats terjadi pada dua jalan (dubur dan kemaluan), maka ia mengulangi shalat dari awal. Jika dari selain keduanya, maka ia melanjutkan shalatnya karena hukum najis dari kedua jalan tersebut lebih keras. Sedangkan *atsar* menjelaskan kebolehan untuk meneruskan shalat terkait hadats yang terjadi pada selain dua jalan, sehingga yang tidak semakna dengannya tidak dikategorikan dengannya.

Lih. *Al Mughni* (2/508), *Al Mubdi'* (1/423), *Al Inshaf* (2/32), dan *Al Furu'* (1/401).

[917] Lih. *Al Muhalla* (4/99).

[918] Ini adalah perkataan seorang tokoh sahabat, yaitu Miswar bin Makhramah ﷺ. Ia meriwayatkan dari Ibnu Syubrumah. Pendapat ini dipegang oleh Hasan Al Bashri, Atha`, An-Nakha'i, Makhul dan Ibnu Sirin.

Lih. *Mukhtashar Ikhtilaf Al Ulama* (1/266-267), *Al Mughni* (2/508), dan *Al Hawi Al Kabir* (2/184).

Dalil pertama adalah riwayat dari Aisyah ﵂, ia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda,

مَنْ أَصَابَهُ قَيْءٌ أَوْ رُعَافٌ أَوْ قَلَسٌ أَوْ مَذْيٌ، فَلْيَنْصَرِفْ، فَلْيَتَوَضَّأْ ثُمَّ لِيَبْنِ عَلَى صَلاَتِهِ، وَهُوَ فِي ذَلِكَ لاَ يَتَكَلَّمُ.

"Barangsiapa yang mengalami muntah, atau mimisan, atau qals[919]*, atau keluar madzi*[920]*, maka ia hendaknya keluar shalat, mengambil wudhu, dan meneruskan shalatnya selama ia tidak berbicara pada waktu itu."*[921]

---

919 *Qals* berarti sesuatu yang keluar dari perut tetapi ukurannya tidak sampai seperti muntah.

920 *Madzi* adalah cairan lengket yang keluar dari penis pada saat melakukan cumbuan. Lih. *Mukhtashar An-Nihayah fi Gharib Al Hadits wa Al Atsar* (hal. 148).

921 HR. Ibnu Majah dalam *As-Sunan* (1/385-386, pembahasan: Mendirikan Shalat dan Sunah di dalamnya, bab: Riwayat tentang Melanjutkan Shalat, no. 1221).

Ia berkata: Muhammad bin Yahya menceritakan kepada kami, Haitsam bin Kharijah menceritakan kepada kami, Ismail bin Ayyasy menceritakan kepada kami, dari Ibnu Juraij, dari Ibnu Abi Mulaikah, dari Aisyah ﵂.

Hadits ini juga diriwayatkan oleh Ad-Daruquthni dalam *As-Sunan* dengan banyak sanad (1/153-154), dan baik dalam *As-Sunan Al Kubra* (2/255) dengan redaksi-redaksi yang berdekatan, mereka semua dari jalur Ismail bin Ayyasy dan seterusnya.

Al Bushiri dalam *Zawa`id Ibni Majah* (1/386) berkata, "Dalam sanadnya terdapat Ismail bin Ayyasy. Ia meriwayatkan dari para periwayat Hijaz, sedangkan riwayatnya dari mereka statusnya lemah." Demikianlah Al Baihaqi mengutip dari Ahmad.

Al Baihaqi dalam *As-Sunan* (2/255) berkata, "Riwayat yang terjaga adalah riwayat Jama'ah dari Ibnu Juraij dari ayahnya dari Nabi ﷺ secara *mursal*."

Hadits ini juga dicantumkan Ad-Daruquthni dalam *As-Sunan* (1/155) dari Ibnu Juraij dari ayahnya, dari Nabi ﷺ secara *mursal*.

Abu Thayyib Muhammad bin Syamsul Haq dalam *At-Ta'liq Al Mughni ala Ad-Daruquthni* (1/155) berkata, "Al Baihaqi melansirnya dari jalur Ad-Daruquthni dengan sanadnya dari Abdurrazzaq dari Ibnu Juraij dari ayahnya dari Nabi ﷺ secara *mursal*. Ia berkata, Inilah riwayat yang *shahih* dari Ibnu Juraij'."

Az-Zaila'i (*Nashb Ar-Rayah*, 1/39) berkata, "Ismail bin Ayyasy dinilai *tsiqah* oleh Ibnu Ma'in, dan ia menambahkan 'dari Aisyah' dalam sanad, sedangkan tambahan dari

Letak argumen dalam hadits ini adalah Nabi ﷺ bersabda *"dan ia hendaknya melanjutkan shalatnya."* Tingkatan paling rendah dari makna perintah adalah perkenan, sehingga melanjutkan shalat itu hukumnya boleh, dan itulah yang dimaksud.

Argumentasi ini dapat dikritik dari tiga sisi, yaitu:

Pertama, hadits ini lemah karena dalam sanadnya terdapat Ismail bin Ayyasy. Sebagaimana komentar para ahli hadits, riwayatnya dari para periwayat Hijaz adalah lemah.[922]

Kedua, kendati diasumsikan hadits ini *shahih,* namun ucapan Nabi ﷺ *"maka ia hendaknya melanjutkan"* itu mengandung dua kemungkinan makna, yaitu:

1. Barangkali yang dimaksud adalah mengulangi dari awal, sebagaimana kalimat Arab بَنَى الرَّجُلُ دَارَهُ yang berarti laki-laki itu membangun rumahnya dari awal.
2. Bisa jadi ia diberlakukan pada musafir yang membaca takbiratul ihram dengan niat untuk menyempurnakan bilangan shalat, kemudian ia mengalami hadats, sehingga ia wajib melanjutkan sesuai hukum shalatnya, yaitu wajib menyempurnakan bilangan rakaat. Jadi,

---

periwayat yang *tsiqah* itu diterima. Riwayat *mursal* bagi para sahabat kami dapat dijadikan hujjah."

Pendapat yang penulis nilai unggul adalah hadits ini lemah, sebagaimana hadits ini dinilai lemah oleh An-Nawawi dalam *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (4/83), Ibnu Hazm dalam *Al Muhalla* (4/99), Al Mawardi dalam *Al Hawi Al Kabir* (2/185), karena para muhaddits menyepakati kelemahan Ismail bin Ayyasy, baik karena kelemahannya dalam setiap riwayatnya, atau karena kelemahannya dalam riwayatnya dari selain para periwayat Syam, khususnya Ibnu Juraij yang menjadi sumber riwayat bagi Ismail bin Ayyasy merupakan periwayat Hijaz Makkah yang masyhur. Dari sini dapat dicapai kesepakatan bahwa periwayatannya terhadap hadits ini adalah lemah. Allah Mahatahu.

[922] Dijelaskan pada catatan kaki sebelumnya.

hadits diberlakukan untuk salah satu dari keduanya dengan dalil yang telah disebutkan.[923]

Ketiga, dalam hadits tersebut tidak disebutkan dua hadats, seperti buang air kencing dan air besar, keluar angin, dan keluar sperma.

Dalil kedua adalah *ijma'* sahabat bahwa Khulafa Rasyidun dan tiga sahabat yang bernama Abdullah (yaitu Abdullah bin Mas'ud, Abdullah bin Umar, dan Abdullah bin Abbas), serta Anas bin Malik, Salam Al Farisi dan Aisyah ﷺ berpendapat demikian. Jadi, penerusan shalat itu diriwayatkan dari mereka dalam bentuk ucapan dan perbuatan. Ini menjadi *ijma'* dari mereka atas ketentuan tersebut.[924]

Argumentasi ini dikritik bahwa *ijma'* ini terbantah dengan perkataan Utsman dan sebagian sahabat ﷺ[925], bahwa jika mereka mengalami mimisan dalam shalat maka mereka mengulangi shalat dari awal, dan tidak menghitung rakaat yang telah terlaksana.[926]

Dalil ketiga adalah qiyas terhadap hadats perempuan yang mengalami *istihadhah* dan orang yang beser bahwa kedua hal ini terjadi tanpa ada kesengajaan dari orang yang mengalaminya.[927]

Argumen tersebut dikritik bahwa oleh karena perempuan yang mengalami istihadhah dan beser boleh meneruskan shalat,

---

[923] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (2/185).

[924] Lih. *Bada'i' Ash-Shana'i'* (1/517) dan *Al Inyah ma'a Syarh Fath Al Qadir* (1/391).

[925] Pendapat ini dikemukakan oleh sahabat Miswar bin Makhramah.

[926] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (2/185), *Al Muhalla* (4/100) dan *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (4/84).

[927] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (2/185), *Al Muhadzdzab* (1/288-289), dan *Al Bayan* (2/302).

maka keduanya (orang yang buang air kecil dan air besar) juga boleh meneruskan shalatnya.[928]

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Kelompok ulama yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu pendapat baru bahwa shalatnya batal dan ia wajib memulai shalatnya dari awal, mengajukan dalil-dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah riwayat dari Ali bin Thalq, ia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda,

إِذَا فَسَا أَحَدُكُمْ فِي الصَّلَاةِ، فَلْيَنْصَرِفْ فَلْيَتَوَضَّأْ وَلْيُعِدِ الصَّلَاةَ.

"Jika salah seorang di antara kalian buang angin dalam shalat, maka ia hendaknya keluar shalat, mengambil wudhu dan mengulangi shalatnya!"[929]

---

[928] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (2/185).

[929] HR. Abu Daud dalam *As-Sunan* (1/53, pembahasan: Thaharah, bab: Orang yang Berhadats dalam Shalat, no. 205), At-Tirmidzi dalam *As-Sunan* (2/315-316, pembahasan: Persusuan, bab: Riwayat tentang Makruhnya Menggauli Istri pada Duburnya, no. 1174), Ad-Daruquthni (1/153), Ibnu Hibban (6/6-9, no. 2237), dan Al Baihaqi dalam *As-Sunan Al Kubra* (2/255) dari jalur Muslim bin Salam, dari Ali bin Thalq dan seterusnya.

At-Tirmidzi berkata, "Status hadits ini *hasan*. Saya mendengar Muhammad berkata, 'Saya tidak mengetahui riwayat Ali bin Thalq dari Nabi ﷺ selain satu hadits ini, dan saya tidak mengetahui hadits ini ari Thalq bin Ali As-Suhaimi'. Seolah-olah ia mengatakan bahwa ia adalah sahabat yang berbeda."

Az-Zaila'i (*Nashb Ar-Rayah*, 2/62) berkata, "Ibnu Qaththan dalamnya mengatakan bahwa hadits ini tidak *shahih*, karena Muslim bin Salam Al Hanafi Abu Abdul Malik tidak dikenal hal ihwalnya."

Al Hafizh Ibnu Hajar berkata, "Dalam kitab *At-Taqrib* (2/245) riwayat ini berasal dari Muslim bin Salam Al Hanafi; diterima dari periwayat yang keempat."

Argumentasi tersebut dapat dikritik bahwa hadits tersebut terkena komentar negatif karena dalam sanadnya terdapat Muslim bin Salam Al Hanafi Abu Abdul Malik. Ia tidak diketahui hal ihwalnya. Dengan demikian, hadits tersebut lemah dan tidak layak dijadikan hujjah.[930]

Dalil kedua adalah riwayat dari Abu Hurairah ﷺ, ia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda,

إِذَا وَجَدَ أَحَدُكُمْ فِي بَطْنِهِ شَيْئًا، فَأَشْكَلَ عَلَيْهِ أَخَرَجَ مِنْهُ شَيْءٌ أَمْ لاَ، فَلاَ يَخْرُجَنَّ مِنَ الْمَسْجِدِ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا، أَوْ يَجِدَ رِيحًا.

"Jika salah seorang di antara kalian merasakan sesuatu dalam perutnya lalu ia sulit menengarai; apakah ada sesuatu yang keluar dari perutnya atau tidak, maka janganlah ia keluar dari masjid sebelum ia mendengar suara atau mencium bau.'[931]

Ahmad Syakir dalam verifikasinya terhadap kitab *Al Muhalla* (4/100) berkata, "Sebenarnya ia adalah periwayat *tsiqah*. Ia disebutkan Ibnu Hibban dalam *Ats-Tsiqat*, dan Imam Ahmad menilai *shahih* haditsnya."

Jadi, saya mengunggulkan pendapat bahwa sanad hadits lemah karena Muslim bin Salam tidak menjadi sumber riwayat kecuali bagi Isa bin Haththan. Tidak ada yang menilainya *tsiqah* selain Ibnu Hibban. Sementara para periwayat selebihnya adalah *tsiqah*. Al Albani pun menilainya lemah dalam *Dha'if Sunan At-Tirmidzi* (hal. 36, no. 201/1180) dan dalam-kitabnya yang lain. Hadits ini juga dinilai lemah oleh pemverifikasi kitab *Shahih Ibni Hibban* dalam *Al Ihsan fi Taqrib Shahih Ibni Hibban* (6/9).

Adapun penyisipan hadits ini oleh Imam Ahmad dalam *Musnad*-nya ke dalam deretan riwayat-riwayat Ali bin Abu Thalib ﷺ adalah keliru, karena ia berasal dari Ali bin Thalq sebagaimana yang ditegaskan oleh Al Hafizh Ibnu Hajar dalam *At-Talkhish* (1/374) dan para hafizh lainnya.

[930] Keterangan kelemahannya telah dijelaskan sebelumnya.

[931] *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

Letak argumen dalam hadits ini adalah perintah Nabi ﷺ untuk keluar dari shalat ketika mendengar suara atau mencium bau.

Argumen tersebut dapat dijawab bahwa hadits ini mengandung perintah untuk keluar, tetapi tidak mengandung perintah untuk membatalkan shalat, dan tidak mengandung pula larangan untuk meneruskan shalatnya.

Dalil ketiga adalah riwayat dari Ali bin Abu Thalib ﷺ,

أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ قَائِمًا يُصَلِّي بِهِمْ إِذَا انْصَرَفَ فَأَتَى وَرَأْسُهُ يَقْطُرُ مَاءً فَقَالَ: إِنِّي قُمْتُ بِكُمْ ثُمَّ ذَكَرْتُ أَنِّي كُنْتُ جُنُبًا وَلَمْ أَغْتَسِلْ فَانْصَرَفْتُ، وَاغْتَسَلْتُ فَمَنْ أَصَابَهُ مِنْكُمْ مِثْلُ الَّذِي أَصَابَنِي أَوْ وَجَدَ فِي بَطْنِهِ رِزًّا فَلْيَنْصَرِفْ فَلْيَغْتَسِلْ أَوْ يَتَوَضَّأْ.

"Rasulullah ﷺ berdiri untuk mengimami shalat jamaah, lalu beliau keluar dari shalat, kemudian beliau datang dalam keadaan kepala beliau meneteskan air, kemudian beliau bersabda, *'Tadi aku mengimami shalat kalian, kemudian aku teringat bahwa aku junub tetapi aku belum mandi. Karena itu aku keluar untuk mandi. Barangsiapa di antara kalian yang mengalami seperti yang aku*

alami, atau merasakan angin dalam perutnya, maka ia hendaknya keluar lalu mandi atau wudhu'.'[932]

Argumen dengan hadits ini terkritik dari dua sisi, yaitu:

Pertama, hadits ini lemah karena dalam sanadnya terdapat Ibnu Lahi'ah. Para ahli Hadits mengkritiknya sebagai periwayat yang buruk hafalannya.[933]

Kedua, hadits ini bertentangan dengan hadits yang terdapat dalam *Shahih Al Bukhari* dan *Shahih Muslim*[934] bahwa beranjaknya Nabi ﷺ terjadi sebelum beliau memasuki shalat.

Dalil Keempat adalah qiyas. Masalah ini diqiyaskan kepada hadats dengan sengaja karena ia membatalkan kesucian dan shalatnya orang yang bersangkutan. Demikian pula dengan hadats yang tidak sengaja.[935]

Ibnu Qudamah berkata, "Orang tersebut kehilangan syarat shalat di tengah-tengah shalat dimana syarat tersebut tidak kembali

---

[932] HR. Ahmad dalam *Al Musnad* (1/99), dan Al Bazzar dalam *Musnad*-nya (3/105, no. 89).

Hadits ini dinilai lemah oleh para ahli hadits karena dalam sanadnya terdapat Abdullah bin Lahi'ah, periwayat yang buruk hapalannya.

Kata الزّز berarti suara yang samar, dan yang dimaksud adalah suara keroncongan dalam perut. Pendapat lain adalah gerakan angin dalam perut untuk keluar. Lih. *An-Nihayah fi Gharib Al Hadits wal Atsar* (2/219).

[933] *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

[934] Dalam kitab *Shahih Al Bukhari* (1/157, pembahasan: Adzan, bab: Keluar dari Masjid karena Suatu Alasan), riwayat dari Abu Hurairah ؓ,

"Rasulullah ﷺ keluar saat iqamat telah dikumandangkan dan barisan telah diluruskan, hingga ketika beliau telah berdiri di tempat shalat beliau, kami menunggu beliau untuk bertakbir, namun beliau justru pergi sambil bersabda, *'Tetaplah di tempat kalian.'* Kami pun berdiam seperti keadaan kami hingga beliau kembali. Mereka semua menunggu beliau."

Selain itu, hadits ini juga diriwayatkan oleh Muslim dalam *Ash-Shahih* (1/422-423, pembahasan: Masjid, bab: Tempat-Tempat Shalat, bab: Bilakah Jama'ah Berdiri untuk Shalat, no. 157-605).

[935] Lih. *Al Muhadzdzab* (1/288) dan *Al Hawi Al Kabir* (2/185).

kecuali dalam waktu yang lama dan melakukan banyak gerakan. Oleh karena itu shalatnya tidak sah, seperti kasus syarat ia terkena najis yang penghilangannya membutuhkan waktu dan banyak gerakan. Atau seperti kasus auratnya terbuka dan ia tidak menemukan penutup kecuali di tempat yang jauh, atau ia sengaja berhadats, atau batas waktu mengusap kaos kaki kulit telah habis."[936]

Argumen ini dijawab bahwa nash yang bersumber dari Nabi ﷺ dan para sahabat ﷺ terkait batalnya shalat, sehingga qiyas tidak berlaku manakala ada nash dan *ijma'*.[937]

Dalil kelima adalah dalil logika, yaitu:

1. Hadats dalam shalat menghalangi orang yang berhadats untuk melanjutkan shalatnya, sehingga ia juga pasti terhalang untuk melanjutkan shalatnya.[938]
2. Kepada mereka yang membolehkan orang yang berhadats untuk melanjutkan dapat diajukan pertanyaan; apakah orang yang berhadats, keluar dari tempat shalatnya, berjalan, mengambil air, bersuci dari hadats atau istinja, lalu wudhu dan kembali ke tempat shalatnya dan meneruskan shalatnya itu dianggap dalam keadaan shalat atau tidak? Jika kalian mengatakan ia berada dalam keadaan shalat, maka perkataan kalian ini bertentangan dengan sabda Nabi ﷺ, *"Allah tidak menerima shalat salah seorang di antara kalian manakala ia berhadats hingga ia berwudhu."*[939]

   Mustahil sekiranya shalatnya itu terhitung sedangkan Allah tidak menerimanya. Tetapi jika kalian mengatakan

---

[936] Lih. *Al Mughni* (2/509) Lih. *Al Hawi Al Kabir* (2/185).
[937] Lih. *Bada'i' Ash-Shana'i'* (1/517).
[938] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (2/185).
[939] *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

> bahwa ia tidak berada dalam shalat, maka kami berkata, "Kalau begitu, kalian sependapat dengan kami. Dengan demikian, ia harus menunaikan shalat secara tersambung, tidak boleh memisahkan antara bagian-bagiannya dalam keadaan ingat dan sengaja dengan hal-hal yang bukan bagian dari shalat. Hal ini ditetapkan dengan nash."[940]

Namun argumen ini dapat dijawab bahwa selama ada nash dari Nabi ﷺ bahwa beliau keluar dari shalat, wudhu lalu melanjutkan shalatnya, maka tidak ada masalah sekiranya ia berhadats, keluar, berjalan, wudhu, kemudian kembali dan melanjutkan shalatnya.

Tarjih

Pendapat yang unggul menurut penulis adalah pendapat yang mengatakan bahwa orang yang berhadats dalam shalat itu memulai shalatnya dari awal berdasarkan hadits Ali bin Thalq رضي الله عنه karena ia dinilai *hasan* oleh At-Tirmidzi dan dinilai *shahih* oleh Imam Ahmad.[941] Allah Mahatahu.

Syarat-Syarat Kebolehan Melanjutkan Shalat

Ar-Rafi'i berkata, "Jika orang yang shalat tidak bisa menahan hadats dan ia ingin wudhu dan melanjutkan shalatnya, maka ia wajib berusaha untuk mempersingkat waktu dan mempersedikit perbuatan sebisa mungkin. Ia tidak boleh kembali ke tempat ia shalat sebelumnya setelah bersuci jika ia mampu mengerjakan shalat di tempat yang lebih dekat darinya, kecuali jika

---

940 Lih. *Al Muhalla* (4/100).

941 *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya..

ia imam yang tidak digantikan, atau ia menjadi makmum yang mengupayakan keutamaan jamaah. Dengan demikian keduanya ditolerir untuk kembali ke tempat semula."

Ar-Rafi'i juga berkata, "Hal-hal yang tidak bisa ditinggalkan seperti berjalan ke tempat air, mengambil air dan hal-hal semacam itu tidak dilarang. Tetapi ia tidak diperintahkan untuk kembali dan terburu-buru melebihi batas sedang."[942]

An-Nawawi berkata, "Syaikh Abu Hamid mengutip dari nash Asy-Syafi'i dalam madzhab lama bahwa ia mensyaratkan pemisahnya tidak lama, dan ia tidak menyebutkan perbedaan pendapat di dalamnya. Asy-Syafi'i dalam madzhab lama dan para sahabat kami berkata, "Syaratnya ia tidak berbicara kecuali diperlukan untuk memperoleh air."[943]

Apakah terjadinya hadats yang baru itu menghalangi seseorang untuk melanjutkan shalatnya?

An-Nawawi berkata, "Seandainya seseorang mengeluarkan sisa-sisa hadats yang pertama dengan sengaja, maka hal itu tidak menghalanginya untuk melanjutkan shalatnya menurut pendapat yang *shahih* dan diredaksikan dalam madzhab lama. Hal ini dipastikan oleh pengarang dan mayoritas ulama."

Imam Al Haramain dan Al Ghazali mengatakan bahwa hal tersebut menghalanginya untuk melanjutkan shalat. Tetapi madzhab yang utama adalah pendapat yang pertama.[944]

Ar-Rafi'i berkata, "Penulis kitab *Al Bayan*[945] mengutip bentuk kasus ini dan hukumnya dari nash. Mereka berbeda

---

[942] Lih. *Fath Al Aziz* (4/6-7).

[943] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (3/84).

[944] *Ibid.*

[945] Dia adalah Abu Hasan Yahya bin Salim Al Imrani Asy-Syafi'i Al Yamani dalamnya *Al Bayan* (2/302).

pendapat mengenai maknanya. Di antara mereka ada yang beralasan dengan kebutuhannya untuk mengeluarkan sisa-sisa hadats. Ada pula yang beralasan bahwa kesuciannya telah batal dengan ukuran hadats yang telah terjadi sehingga tidak ada pengaruh bagi hadats sesudahnya. Berdasarkan pendapat yang pertama, ia tidak boleh melakukan hadats lain yang berbeda. Sedangkan menurut pendapat yang kedua, ia boleh melakukannya."[946]

Kaidah

Setelah pemaparan dua pendapat ini, Syaikh menetapkan sesuai dengan redaksi yang ada di kalangan madzhab Asy-Syafi'i bahwa kedua pendapat ini berlaku pada setiap pembatal wudhu yang terjadi tanpa keteledoran serta tidak bisa ditolak sama sekali.[947]

Misalnya adalah seseorang mengalami mimisan, muntah, atau pakaiannya dan badannya terjatuhi najis yang tidak ditolerir, sedangkan ia perlu membersihkannya, atau angin menerbangkan pakaiannya ke tempat yang jauh. Menurut madzhab lama, ia boleh keluar dan mencuci lalu melanjutkan shalatnya dengan syarat-syarat yang telah diterangkan sebelumnya.

Topik Ketiga: Shalat Jama'ah Dan Jum'at

Topik ini membawahi enam cabang, yaitu:

---

[946] *Fath Al Aziz* (4/8-9).
[947] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 31).

Cabang Pertama: Shalatnya Orang yang Pandai Membaca di Belakang Orang yang Ummi[948]

Apakah sah shalatnya orang yang pandai membaca di belakang orang yang *ummi*?

Setelah menerangkan orang-orang yang tidak sah untuk dijadikan imam, yaitu orang yang telah menjadi makmum dan orang yang tayammum, Syaikh berkata, "Dan tidak boleh pula orang yang pandai membaca menjadi makmum kepada seorang *ummi* menurut madzhab baru, yaitu orang yang tidak bisa membaca satu huruf atau satu tasydid dalam surat Al Fatihah..."[949]

Ada dua pendapat yang diredaksikan dari syari'at mengenai shalatnya orang yang pandai membaca di belakang orang yang tidak pandai membaca. Selain itu, ada pendapat ketiga yang merupakan turunan pendapat yang dikemukakan oleh Abu Ishaq Al Marwazi menurut madzhab Asy-Syafi'i yang baru.

Pertama, pendapat ini dikemukakan oleh Asy-Syafi'i dalam madzhab lama bahwa jika shalatnya samar, maka shalatnya orang yang pandai membaca Al Qur`an di belakang orang yang dinilai

---

[948] Kata *ummi* terbentuk dari kata *umm* yang berarti ibu atau induk. Yang dimaksud dengan *ummi* adalah orang yang keadaannya tetap seperti ketika ia dilahirkan oleh ibunya, belum belajar membaca dan menulis, serta orang yang tidak pernah membaca dan menulis sama sekali. Sedangkan dalam istilah fuqaha kalangan Maliki, Asy-Syafi'i dan Hanbali, kata *ummi* berarti orang yang tidak mampu atau tidak pandai membaca surat Al Fatihah. Sedangkan menurut kalangan madzhab Hanafi, maknanya adalah orang yang tidak pandai membaca.

Lih. *Mu'jam Lughah Al Fuqaha`* (hal. 71), *Jawahir Al Iklil* (1/109), *Tahrir Alfazh At-Tanbih* (hal. 79), *Al Mughni wasy-Syarh Al Kabir* (2/31), dan *Fath Al Qadir* (1/377).

[949] Ia berkata, "Di antaranya adalah membaca *idgham* tidak pada tempatnya, atau mengganti satu huruf dengan huruf lain."

Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 39) dan *Mughni Al Muhtaj* (1/480-481).

ummi. Tetapi jika shalatnya adalah shalat dengan bacaan yang keras, maka shalatnya tidak sah.[950]

Kedua, Asy-Syafi'i dalam madzhab baru meredaksikan bahwa shalatnya tidak sah.

Dalam kitab *Al Umm* ia berkata, "Jika seorang *ummi* atau orang yang tidak pandai membaca Al Fatihah, atau ia pandai membaca surat-surat lain tetapi tidak pandai membaca Al Fatihah, maka orang yang pandai membaca surat Al Fatihah tidak boleh shalat bersamanya sebagai makmum."[951]

Pendapat ini dipegang oleh Abu Hanifah,[952] Malik,[953] dan Ahmad.[954]

Ketiga, pendapat yang disimpulkan dari madzhab baru, dan dilansir oleh Abu Ishaq Al Marwazi, bahwa shalatnya orang yang pandai membaca di belakang seorang *ummi* itu sah, baik dalam shalat dengan bacaan samar atau dengan bacaan yang keras. Alasan hukum dalam madzhab baru adalah karena makmum harus berkewajiban membaca dalam dua macam shalat tersebut, sehingga jamaahnya sah, sebagaimana alasan dalam madzhab lama adalah karena makmum hanya diperintahkan membaca dalam shalat yang samar, bukan dalam shalat yang keras.[955] Pendapat ini dipegang oleh kalangan madzhab Azh-Zhahiri,[956] serta dipilih oleh Al Muzani dan Ibnu Mundzir.[957]

---

[950] Lih. *Mughni Al Muhtaj* (4/233), *Al Hawi Al Kabir* (2/330-331), *At-Tahdzib* (2/267), dan *Al Bayan* (2/406).

[951] Lih. *Al Umm* (1/296).

[952] Lih. *Al Ashl* (1/178) dan *Bada 'i' Ash-Shana 'i'* (1/350).

[953] Lih. Al Mudawwanah *Al Kubra* (1/84) dan *Adz-Dzakhirah* (2/444).

[954] Lih. *Al Mughni wasy-Syarh Al Kabir* (2/31) dan *Al Mubdi'* (2/244).

[955] Lih. *Al Bayan* (2/406), *Fath Al Aziz* (4/319), *Mukhtashar Al Muzani ma'a Al Hawi Al Kabir* (2/330), dan *Hilyah Al Ulama* (2/174).

[956] Lih. *Al Muhalla* (4/140).

[957] Lih. *Al Ausath* (4/154).

Dalil-Dalil Pendapat Pertama dan Diskusinya

Kalangan yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu pendapat lama bahwa jamaahnya sah dalam shalat yang samar, tidak dalam shalat yang keras bacaannya, beralasan bahwa dalam shalat yang keras itu makmum tidak wajib membaca, melainkan bacaannya telah ditanggung oleh imam. Oleh karena imam tidak sanggup menanggung bacaan, maka makmum tersebut tidak ditanggung bacaannya. Manakala bacaannya tidak ditanggung, maka shalatnya orang yang pandai membaca di belakang imam yang *ummi* itu tidak sah. Sama seperti hakim dalam kepemimpinan tertinggi; manakala ia termasuk orang yang tidak pandai membuat keputusan, maka keputusannya tidak sah.

Adapun dalam shalat yang samar, makmum berkewajiban membaca. Jika ia mampu membaca, maka ia boleh bermakmum kepada orang yang tidak mampu membacanya, sama seperti orang yang berdiri bermakmum kepada orang yang duduk.[958]

Argumen ini dikritik dari tiga sisi, yaitu:

Pertama, pendapat mereka yang membedakan antara shalat yang samar dan shalat yang keras bacaannya itu

---

Ar-Rafi'i berkata, "Di antara para sahabat madzhab ada yang tidak mengakui pendapat ketiga ini. Acuan dua riwayat pendapat ini sesuai yang disebutkan oleh Ash-Shaidalani adalah para sahabat kami berbeda pendapat mengenai dua nash dari Asy-Syafi'i, dimana yang satu berbeda dari yang lain; apakah Asy-Syafi'i menarik pendapat yang pertama atau tidak?

Di antara mereka ada yang mengatakan Asy-Syafi'i menarik pendapat yang pertama. Atas dasar itu, dalam madzhab baru hanya ada satu pendapat, yaitu shalatnya orang yang pandai membaca di belakang seorang *ummi* itu tidak sah. Ada pula yang mengatakan bahwa Asy-Syafi'i tidak menarik pendapatnya karena Asy-Syafi'i meredaksikan dua pendapat di satu tempat, sehingga dimungkinkan ia menyebutkan keduanya secara berturut-turut. Dari sinilah disimpulkan pendapat lain dalam madzhab baru sebagaimana telah dijelaskan." Lih. *Fath Al Aziz* (4/318).

[958] Lih. *Al Bayan* (2/331), *Fath Al Aziz* (4/318), dan *Al Muhadzdzab ma'a Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (4/233).

membutuhkan dalil, sedangkan dalam hal ini tidak diajukan satu dalil pun.

Kedua, qiyas mereka dalam shalat yang keras saja terhadap keputusan hakim dalam kepemimpinan tertinggi manakala tidak memiliki kapabilitas untuk memutuskan, (qiyas ini) dibantah bahwa kalau qiyas untuk shalat yang keras bacaannya itu boleh sehingga tidak boleh bermakmum kepada orang yang *ummi,* maka sah juga qiyas shalat yang samar sehingga hukumnya tidak boleh. Lalu, dimana letak perbedaan di antara keduanya?

Ketiga, kewajiban berdiri tidak ditanggung oleh imam bagi makmum, dan ia tidak memiliki pengaruh terhadap shalatnya makmum. Ia berbeda dengan bacaan karena bacaan ditanggung oleh imam bagi makmum yang *masbuq,* dan ia memiliki pengaruh dalam shalatnya *makmum.* Dengan demikian, dapat dibedakan antara kewajiban berdiri dan membaca dalam shalat.[959]

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Para ulama yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu pendapat baru bahwa tidak sah bermakmum kepada seorang yang *ummi* secara mutlak, mengajukan dalil-dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah riwayat dari Abu Mas'ud Al Anshari, ia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda,

يَؤُمُّ الْقَوْمَ أَقْرَؤُهُمْ لِكِتَابِ اللهِ.

959 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (2/331).

"Yang mengimami suatu kaum (jamaah) adalah yang paling pandai membaca Kitab Allah di antara mereka."[960]

Letak argumen dalam hadits ini adalah Nabi ﷺ menjadikan kemampuan membaca sebagai salah satu sifat imam sehingga hal itu merupakan syarat bagi imam. Jika orang yang tidak pandai membaca Al Fatihah menjadi imam, maka ia terkena larangan ini, dan hal itu menunjukkan rusaknya perkara yang dilarang.

Argumen ini dikritik bahwa hadits ini tidak menunjukkan obyek yang dibicarakan, yaitu orang yang pandai membaca surat Al Fatihah atau tidak pandai membacanya, karena yang dimaksud dengan hadits ini adalah orang yang paling banyak hafalan Al Qur`an dengan dalil hadits yang diriwayatkan dari Amr bin Salamah secara *marfu'*,

وَلْيَؤُمَّكُمْ أَكْثَرُكُمْ قُرْآنًا.

"Dan hendaklah kalian diimami oleh orang yang paling banyak hafalan Al Qur`an-nya di antara kalian."[961]

Ada kalanya seorang imam merupakan orang yang paling banyak hafalannya tetapi ia tidak mampu membaca Al Fatihah dengan baik lantaran lidahnya cadel atau ia berdialek asing, dan lain-lain.

Dalil kedua adalah riwayat dari Abu Hurairah ؓ, ia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda,

الإِمَامُ ضَامِنٌ وَالْمُؤَذِّنُ مُؤْتَمَنٌ.

---

[960] Lih. *Shahih Muslim* (1/465, pembahasan: Masjid, bab: Orang yang Paling Pantas Menjadi Imam, no. 290/673).

[961] Lih. *Shahih Al Bukhari* (5/95-99, pembahasan: Peperangan).

"Imam adalah penanggung, sedangkan muadzin adalah orang kepercayaan."[962][963]

Maksudnya adalah shalatnya imam itu mengandung shalatnya jamaah, bukan menanggung dalam arti *dzimmah* dan *kafalah* (menanggung kewajiban hak), karena shalatnya makmum bukan dalam pertanggungan imam. Jadi, maknanya adalah shalatnya imam itu mengandung shalatnya makmum. Jika shalatnya makmum lebih baik daripada shalatnya imam, sedangkan shalatnya makmum itu tergantung pada shalatnya imam, maka sesungguhnya sesuatu itu mengandung dan menjadi gantungan bagi sesuatu yang di bawahnya atau yang setara, bukan yang lebih tinggi.

Selain itu, jika imam tidak mampu melakukan rukun-rukun yang mampu dilakukan makmum, maka ia menjadi seperti orang yang shalat sendirian sebelum imam selesai, dan yang demikian itu

---

962 Al Baghawi berkomentar tentang redaksi الإمام ضامن, "Menurut sebuah pendapat, maknanya adalah imam menjaga shalat dan bilangan rakaat bagi jamaah, karena kata ضامن berarti orang yang merawat dan menjaga. Pendapat lain mengatakan bahwa maknanya adalah tanggungan doa. Maksudnya ia mendoakan seluruh jamaah, tidak mengkhususkan bagi dirinya sendiri. Sebagian ulama menakwilinya sebagai menanggung bacaan jamaah dalam beberapa keadaan, sebagaimana ia menanggung berdirinya orang yang mendapati imam dalam keadaan ruku. Sedangkan redaksi والمؤذن مؤتمن maksudnya adalah orang kepercayaan atas shalatnya jamaah serta puasa, berbuka dan sahurnya mereka." Lih. *Syarh As-Sunnah* karya Al Baghawi (2/280).

963 HR. Abu Daud dalam *As-Sunan* (1/143, pembahasan: Shalat, bab: Riwayat bahwa Imam adalah Penanggung sedangkan Muadzin adalah Orang Kepercayaan), Asy-Syafi'i dalam *Al Musnad* (1/133, dari jalur A'masy, dari Abu Shalih, dari Abu Hurairah ﷺ), Ahmad dalam *Musnad*-nya (2/419), Ibnu Hibban (4/560) dari jalur Suhail bin Abu Shalih, dari ayahnya, dari Abu Hurairah ﷺ.

Dalam kitab *At-Talkhish* (1/207) disebutkan bahwa sanad ini *shahih* menurut kriteria Muslim. Hadits ini juga dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah dalam *Shahih*-nya (3/16, no. 1531).

dapat merusak. Karena itu orang yang pandai membaca tidak boleh bermakmum kepada seorang *ummi*.[964]

Dalil ketiga adalah imam menanggung bacaan Al Fatihah dan surat bagi makmum yang *masbuq* manakala ia mendapati imam dalam keadaan ruku. Sedangkan orang yang *ummi* tidak memiliki kapabilitas untuk menanggung hal tersebut sehingga orang yang pandai membaca tidak boleh bermakmum kepadanya.[965]

Dalil keempat adalah *takbiratul ihram* imam untuk shalat dengan bacaan tidak sah sehingga makmum tidak bisa mengikuti. Juga karena bacaan merupakan rukun yang gugur bagi orang yang tidak pandai membaca dan cadel karena dianggap sebagai halangan, sedangkan tidak ada halangan bagi makmum yang pandai membaca. Juga karena imam yang *ummi* itu dianggap berkekurangan sehingga tidak boleh bermakmum kepadanya berdasarkan qiyas terhadap shalatnya seseorang di belakang perempuan.[966]

Dalil-Dalil Pendapat Ketiga

Kelompok ulama berpegang pada pendapat ketiga, yaitu turunan pendapat yang disimpulkan dari pendapat baru bahwa sah shalatnya orang yang pandai membaca di belakang orang yang tidak pandai membaca secara mutlak, mengajukan dalil-dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah firman Allah,

---

964 Lih. *Al Hidayah wa Fath Al Qadir ma'a Al Inayah ma'a Syarh Fath Al Qadir* (1/376-377).

965 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (2/331), *Adz-Dzakhirah* (244), dan *Al Mu'jam Al Kabir* (2/31).

966 Lih. *Bada'i' Ash-Shana'i'* (91).

لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا

"Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya." (Qs. Al Baqarah [2]: 286)

Letak argumentasi adalah Allah ﷻ tidak membebani *ummi* kecuali dengan hal-hal yang ia sanggupi. Sedangkan hal-hal yang tidak ia sanggupi tidak dibebankan padanya. Ia telah mengerjakan shalatnya sebatas kemampuan sebagaimana yang diperintahkan kepadanya. Barangsiapa yang menunaikan shalatnya sebagaimana yang diperintahkan, maka ia telah berbuat baik. Allah ﷻ berfirman,

مَا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ

"Tidak ada jalan sedikit pun untuk menyalahkan orang-orang yang berbuat baik." (Qs. At-Taubah [9]: 91)

Argumen ini dijawab bahwa masalah ini berkaitan dengan orang yang tidak sanggup belajar. Lalu, apa pendapat Anda tentang orang yang memiliki kesempatan untuk belajar tetapi ia tidak mempelajarinya? Apakah ia termasuk orang-orang yang berbuat baik? Tidakkah ia berdosa akibat teledor terhadap salah satu rukun shalat? Jika ia mampu mempelajari bacaan tasbih, tahmid, tahlil, dan dzikir-dzikir yang lain, maka tidak ayal lagi ia juga mampu belajar surat Al Fatihah.

Dalil kedua adalah kewajiban bagi orang yang pandai membaca adalah membaca Al Fatihah. Sedangkan kewajiban orang yang tidak pandai membaca Al Qur`an adalah membaca tasbih, tahmid, dan takbir. Dalilnya adalah hadits Abdullah bin Abu Aufa, ia berkata:

جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: إِنِّي لاَ أَسْتَطِيعُ أَنْ آخُذَ مِنَ الْقُرْآنِ شَيْئًا فَعَلِّمْنِي مَا يُجْزِئُنِي مِنْهُ، قَالَ: قُلْ: سُبْحَانَ اللهِ، وَالْحَمْدُ للهِ، وَلاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ، وَاللهُ أَكْبَرُ، وَلاَ حَوْلَ وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ، قَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، هَذَا للهِ عَزَّ وَجَلَّ فَمَا لِي، قَالَ: قُلْ: اللَّهُمَّ ارْحَمْنِي وَارْزُقْنِي وَعَافِنِي وَاهْدِنِي، فَلَمَّا قَامَ قَالَ: هَكَذَا بِيَدِهِ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَمَّا هَذَا فَقَدْ مَلَأَ يَدَهُ مِنَ الْخَيْرِ.

"Ada seorang laki-laki yang menemui Nabi ﷺ, lalu orang itu berkata, 'Sesungguhnya aku tidak bisa mempelajari sebagian dari Al Qur`an. Karena itu, ajarilah aku bacaan yang mencukupiku'. Nabi ﷺ pun bersabda, *'Bacalah: Mahasuci Allah, segala puji bagi Allah, tiada tuhan selain Allah, Allah Mahabesar, dan tiada daya dan upaya kecuali dengan seizin Allah yang Mahatinggi lagi Mahabesar'.* Orang itu bertanya lagi, 'Ya Rasulullah, bacaan ini adalah untuk Allah. lalu, bacaan apa untukku?' Beliau menjawab, *'Bacalah: Ya Allah, rahmatilah aku, berilah aku rezeki, berilah aku afiyah, dan berilah aku petunjuk'.* Ketika orang itu berdiri, ia berkata memberi isyarat dengan tangan, 'Seperti

ini?' Rasulullah ﷺ bersabda, *'Orang ini telah memenuhi tangannya dengan kebaikan'.*"[967]

Jika seorang *ummi* yang tugasnya adalah dzikir mengimami orang yang tugasnya membaca Al Qur`an, maka yang tugasnya membaca Al Qur`an melanjutkan tugasnya, sedangkan yang *ummi* tetap berdzikir kepada Allah, setelah masing-masing melakukan apa yang menjadi kewajibannya. Jadi, siapa di antara keduanya

---

[967] HR. Abu Daud dalam *As-Sunan* (1/22, pembahasan: Shalat, bab: Bacaan yang Sah bagi Seorang Ummi dan Orang Luar Arab, no. 832), An-Nasa`i dalam *As-Sunan* (2/143, pembahasan: Iftitah, bab: Bacaan yang Cukup bagi Orang yang tidak Pandai Membaca Al Qur`an), dari jalur Ibrahim As-Saksaki dari Abdullah bin Abu Aufa.

Dalam riwayat An-Nasa`i tidak ada tambahan redaksi, 'Ya Rasulullah, bacaan ini adalah untuk Allah. lalu, bacaan apa untukku?"

Hadits ini dinilai *shahih* oleh Al Hakim dalam *Al Mustadrak* (1/241) bahwa sanadnya sesuai dengan kriteria Al Bukhari. Penilaiannya ini disepakati oleh Adz-Dzahabi. Hadits ini juga dicantumkan Ibnu Khuzaimah dalam *Shahih*-nya (1/273, no. 544).

Dalam sanad hadits ini terdapat Ibrahim As-Saksaki. Ia dinilai lemah oleh sebagian ahli hadits.

Al Hafizh Ibnu Hajar berkata, "Ia termasuk periwayat Al Bukhari, tetapi pelansiran haditsnya dianggap sebagai cacat."

Ia juga dinilai lemah oleh nash. Ibnu Qaththan berkata, "Ia dinilai lemah oleh sekelompok orang tanpa mengajukan argumen." Namanya disebutkan An-Nawawi dalam *Al Khulashah* dalam kelompok periwayat lemah.

Dalam kitab *Syarh Al Muhadzdzab* (3/328) ia berkata, "Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud dan An-Nasa`i dengan sanad yang lemah. Penyebabnya adalah komentar negatif para ahli hadits terhadap Ibrahim."

Ibnu Adi berkata, "Saya tidak menemukan sebuah hadits miliknya yang matannya ditolak."

Sebenarnya ia tidak meriwayatkannya secara perorangan, karena hadits ini juga diriwayatkan oleh Ath-Thabrani dan Ibnu Hibban dalam *Shahih-nya* dari jalur Thalhah bin Musharrif dari Ibnu Abi Aufa. Tetapi dalam sanadnya terdapat Fadhl yang dinilai lemah oleh Abu Hatim. Lih. *Talkhish Al Habir* (1/386).

Al Albani berkata, "Dengan demikian, status hadits ini *hasan* karena adanya dukungan riwayat ini. Allah Mahatahu."

Al Mundziri dalam *At-Targhib* (2/247) setelah menisbatkan hadits ini kepada Ibnu Abi Dunya dan Al Baihaqi dari jalur As-Saksaki, ia berkata, "Sanadnya bagus." Lih. *Irwa` Al Ghalil* (2/12-13).

yang menjadi imam bagi yang lain, maka shalatnya sah karena masing-masing telah menjalankan kewajibannya.[968]

Namun argumen ini terkritik dari dua sisi, yaitu:

Pertama, di dalamnya ada Ibrahim bin Ismail As-Saksaki. Pelansiran haditsnya dianggap cacat karena ia dinilai lemah oleh An-Nasa`i, An-Nawawi dan selainnya. Sedangkan riwayat Ath-Thabrani dan Ibnu Hibban dari jalur Thalhah bin Musharrif dalam sanadnya terdapat Fadhl bin Mauqif. Ia dinilai lemah oleh Abu Hatim.[969]

Kedua, kejadian semacam ini tidak boleh diulang di setiap waktu karena orang yang mampu mempelajari kalimat-kalimat ini pasti juga mampu mempelajari surat Al Fatihah. Mereka menakwili ketidakmampuannya untuk membaca sebagian dari Al Qur`an dalam hadits di atas terjadi pada saat itu saja. Setelah selesai shalat, ia wajib mempelajarinya.[970]

Dalil ketiga adalah qiyas, yaitu bahwa bacaan Al Fatihah merupakan salah satu rukun shalat, sehingga orang yang mampu membacanya boleh bermakmum kepada orang yang tidak mampu membacanya, dengan diqiyaskan terhadap shalatnya orang yang sanggup berdiri di belakang orang yang duduk dan tidak mampu berdiri. Ketidakmampuan berdiri itu lebih berat daripada ketidakmampuan membaca. Selain itu, ketika shalat di belakang orang junub yang shalatnya tidak sah karena dalam keadaan tidak suci saja sah, maka terlebih lagi shalat di belakang orang *ummi* yang shalatnya sah dengan semua rukunnya selain bacaan Al

---

968 Lih. *Al Ausath* (4/159).

969 Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (3/328) dan *Nail Al Authar* (2/518). Status hadits telah dijelaskan sebelumnya.

970 Lih. *Nail Al Authar* (3/518).

Qur`an. Kewajiban membaca Al Qur`an ditiadakan bagi seorang *ummi* karena ada halangan, tetapi kewajiban bersuci tidak dihilangkan bagi orang yang shalat untuk selama-lamanya.[971]

Argumen ini dapat dijawab bahwa kesucian dan berdiri merupakan dua rukun yang tidak ditanggung bagi makmum. Lain halnya dengan bacaan karena ia ditanggung oleh imam. Dengan demikian keduanya dapat dibedakan.

Cabang Kedua: Tingkatan Usia dan Nasab dalam Kelayakan Menjadi Imam

Setelah menjelaskan sebab-sebab yang mengunggulkan faktor pemahaman agama, kemampuan bacaan, usia dan nasab dalam masalah keimaman, Syaikh berkata, "Madzhab yang baru mendahulukan orang yang lebih tua daripada orang yang bernasab."[972]

Saya katakan, sifat-sifat yang dijadikan pertimbangan dalam masalah imam setelah wara' dan agama yang benar ada lima, yaitu bacaan, hijrah, nasab, dan usia. Kami akan membahas cabang ini dalam dua masalah.

Masalah Pertama: Apa yang Dimaksud dengan Istilah Berumur dan Bernasab?

Yang dimaksud dengan berumur adalah orang yang panjang usianya dalam Islam dalam pengertian senioritas dalam Islam, bukan sekedar tua usianya. Ia dihitung mulai dari kelahiran dan masuk Islam. Orang yang lahir dan menua dalam Islam itu lebih

---

[971] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (2/331), *At-Tahdzib* (2/267), *Al Ausath* (4/159) dan *Al Mughni wasy-Syarh Al Kabir* (2/31).

[972] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 40) dan *Mughni Al Muhtaj* (1/487).

didahulukan daripada orang yang menghabiskan umurnya dalam kemusyrikan lalu ia masuk Islam. Seorang pemuda yang lebih dahulu masuk Islam lebih diutamakan daripada orang tua yang masuk Islam belakangan.

Inilah pendapat yang disepakati oleh kalangan madzhab Asy-Syafi'i, serta dipegang oleh para fuqaha.[973] Dalilnya adalah hadits Abdullah bin Mas'ud Al Anshari, ia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda kepada kami,

يَؤُمُّ الْقَوْمَ أَقْرَؤُهُمْ لِكِتَابِ اللهِ، وَأَقْدَمُهُمْ قِرَاءَةً، فَإِنْ كَانَتْ قِرَاءَتُهُمْ سَوَاءً، فَلْيَؤُمَّهُمْ أَقْدَمُهُمْ هِجْرَةً، فَإِنْ كَانُوا فِي الْهِجْرَةِ سَوَاءً، فَلْيَؤُمَّهُمْ أَكْبَرُهُمْ سِنًّا، وَلاَ تَؤُمَّنَّ الرَّجُلَ فِي أَهْلِهِ، وَلاَ فِي سُلْطَانِهِ، وَلاَ تَجْلِسْ عَلَى تَكْرِمَتِهِ فِي بَيْتِهِ إِلاَّ أَنْ يَأْذَنَ لَكَ، أَوْ بِإِذْنِهِ.

"Yang mengimami suatu kaum adalah yang paling baik membaca Kitab Allah di antara mereka dan yang paling dahulu bisa membaca. Jika bacaan mereka sama, maka mereka diimami oleh yang paling dahulu hijrahnya. Jika mereka sama dalam hal hijrah, maka yang paling tua usianya di antara mereka. Janganlah kalian menjadi imam atas seseorang di tengah keluarga dan kerajaannya. Dan janganlah kalian duduk di atas tempat

[973] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (4/244), *Asy-Syarh Al Kabir ma'a Hasyiyah Ad-Dasuqi* (1/537), *Al Mughni* (3/16), dan *Nail Al Authar* (3/154).

kehormatannya[974] *di rumahnya, kecuali ia mengizinkanmu, atau dengan seizinnya."* Dalam riwayat lain disebutkan, *"Jika mereka sama dalam hal hijrah, maka yang paling dahulu masuk Islam di antara mereka."*[975]

Jadi, jika mereka sama dalam hal keislaman, maka orang yang lebih tua diutamakan sesuai dengan makna umum dari *khabar* Malik bin Huwairits, ia berkata:

أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَا وَصَاحِبٌ لِي، فَلَمَّا أَرَدْنَا الإِقْفَالَ مِنْ عِنْدِهِ، قَالَ لَنَا: إِذَا حَضَرَتِ الصَّلَاةُ، فَأَذِّنَا، ثُمَّ أَقِيمَا، وَلْيَؤُمَّكُمَا أَكْبَرُكُمَا.

"Aku menemui Nabi ﷺ bersama seorang sahabatku. Ketika kami ingin meminta diri (izin pulang), beliau bersabda kepada kami, *'Jika waktunya shalat telah datang, maka kumandangkanlah adzan, kemudian bacalah iqamat, dan hendaklah kalian diimami oleh yang paling tua di antara kalian berdua'."*[976]

An-Nawawi menjelaskan hadits ini demikian, "Mereka sama dalam sifat-sifat yang lain karena mereka hijrah bersama-sama, masuk Islam bersama-sama, dan menjadi sahabat Rasulullah ﷺ. Mereka juga mendampingi beliau selama dua puluh malam. Dari

---

974 An-Nawawi dalam *Syarh Shahih Muslim* (3/189) berkata, "Menurut para ulama, kata تَكْرِمَة berarti kasur atau alas duduk yang menjadi tempat duduk khusus pemilik rumah."

975 Lih. *Shahih Muslim* (1/465, pembahasan: Masjid dan Tempat-Tempat Shalat, bab: Siapa yang Paling Berhak Menjadi Imam, no. 673/290, 291).

976 Lih. *Shahih Muslim* (1/466, pembahasan: Masjid dan Tempat-Tempat Shalat, bab: Siapa yang Paling Berhak Menjadi Imam, no. 674, 293).

sini tidak ada lagi faktor untuk mengutamakan salah seorang di antara mereka kecuali faktor usia."[977]

Hadits ini menjadi acuan bagi kalangan yang lebih mengutamakan hijrah daripada umur.

Adapun yang dimaksud dengan orang yang bernasab di sini adalah orang yang memiliki nasab tinggi. Dimungkinkan maksudnya adalah bangsawan seperti bani Hasyim, Bani Muththalib dan Quraisy.

An-Nawawi berkata, "Nasab Quraisy disepakati sebagai faktor yang dijadikan pertimbangan."

An-Nawawi juga menyebutkan bahwa Bani Hasyim dan Bani Muththalib lebih diutamakan daripada klan-klan Quraisy lainnya, suku Quraisy lebih diutamakan daripada seluruh bangsa Arab, dan bangsa Arab lebih diutamakan daripada bangsa luar Arab.[978] Ulama yang menetapkan hierarki ini berargumen dengan hadits yang diriwayatkan dari Abu Hurairah ﷺ bahwa Nabi ﷺ bersabda,

النَّاسُ تَبَعٌ لِقُرَيْشٍ فِي هَذَا الشَّأْنِ، مُسْلِمُهُمْ تَبَعٌ لِمُسْلِمِهِمْ، وَكَافِرُهُمْ تَبَعٌ لِكَافِرِهِمْ.

"Manusia adalah pengikut orang-orang Quraisy dalam urusan ini (agama); yang muslim mengikuti yang muslim, dan yang kafir mengikuti yang kafir."[979]

---

[977] Lih. *Syarh An-Nawawi ala Shahih Muslim* (3/190).

[978] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (4/244).

[979] Lih. *Shahih Al Bukhari ma'a Fath Al Bari* (8/384, no. 3495) dan *Shahih Muslim* (3/1451, pembahasan: Kepemimpinan, bab: Manusia Mengikuti Quraisy, dan Kekhalifahan Ada di Tangan Orang-orang Quraisy, no. 1/1818).

Al Hafizh Ibnu Hajar dalam *Fath Al Bari* berkata, "Yang dimaksud dengan manusia di sini adalah sebagian manusia saja, yaitu seluruh bangsa Arab yang bukan suku Quraisy."[980]

An-Nawawi juga berkata, "Meskipun hadits ini berbicara tentang kekhalifahan, namun juga bisa disimpulkan untuk masalah imam shalat."[981]

Dimungkinkan hadits ini lebih umum dari itu, yaitu mencakup setiap nasab yang terkenal, karena An-Nawawi menyebutkan perbedaan pendapat tentang hal itu, dan ia mengunggulkan bahwa yang paling benar adalah setiap nasab dijadikan faktor pertimbangan.[982]

Masalah Kedua: Yang Paling Berhak Menjadi Imam antara Yang Berumur dan Bernasab

Tidak ada perbedaan pendapat di antara empat madzhab bahwa orang yang memiliki pemahaman agama dan ahli bacaan Al Qur`an lebih diutamakan daripada yang memiliki tiga sifat selebihnya dengan dalil sabda Nabi ﷺ,

يَؤُمُّ الْقَوْمَ أَقْرَؤُهُمْ لِكِتَابِ اللهِ.

"Yang mengimami suatu kaum (jamaah) adalah yang paling pandai membaca Kitab Allah di antara mereka."[983]

Al Mawardi, Asy-Syirazi, dan Al Imrani menyebutkan bahwa tidak ada perbedaan dalam madzhab Asy-Syafi'i dalam

---

980 Lih. *Fath Al Bari* (8/391).
981 Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (4/244).
982 *Ibid.*
983 *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

mendahulukan faktor nasab daripada faktor hijrah.[984] Tetapi perbedaan pendapat terkait pendahuluan faktor usia dan nasab, seperti seorang syaikh dari luar Quraisy dan seorang pemuda Quraisy; siapa di antara keduanya yang lebih berhak menjadi imam. Ada dua pendapat dalam masalah ini, yaitu:

Pertama, Asy-Syafi'i dalam madzhab lama mengatakan bahwa orang yang bernasab diutamakan daripada orang yang berumur.

Kedua, Asy-Syafi'i meredaksikan dalam madzhab baru bahwa orang yang berumur lebih diutamakan daripada orang yang bernasab.[985]

Asy-Syafi'i berkata, "Jika mereka sama dalam hal pemahaman agama dan bacaan, maka mereka diimami oleh orang yang paling berumur di antara mereka. Menurutku Nabi ﷺ

---

[984] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (2/352), *Al Muhadzdzab ma'a Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (4/243), dan *Al Bayan* (2/416).

Mereka yang mengutamakan faktor hijrah mengalami perbedaan dalam jalur riwayat. Jalur riwayat yang pertama adalah: Syaikh Abu Hamid dan sekelompok ulama mengatakan bahwa tidak ada perbedaan dalam keutamaan usia dan nasab daripada hijrah. Sedangkan terkait usia dan nasab ada dua pendapat sebagaimana yang disebutkan dalam matan. Jalur riwayat kedua adalah: Al Mutawalli dan Baghdad lebih mengutamakan faktor hijrah daripada nasab dan usia. Faktor apa di antara keduanya yang lebih diutamakan? Ada dua pendapat dalam hal ini. Jalur riwayat ketiga adalah jalur riwayat Asy-Syirazi, Ibnu Shabbagh dan Al Muhamili. Dalam jalur riwayat ini ada dua pendapat. Pendapat baru lebih mengutamakan faktor usia, kemudian nasab, kemudian hijrah. Sedangkan pendapat lama lebih mengutamakan faktor nasab, kemudian hijrah, kemudian usia. Asy-Syirazi menilai *shahih* jalur riwayat ini dan berkata, "Inilah yang paling benar."

Silakan baca ketiga jalur riwayat tersebut dalam *Al Muhadzdzab ma'a Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (4/243-245), *At-Tahdzib* (2/286), *Al Bayan* (2/416), dan *Fath Al Aziz* (4/333-334).

[985] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (2/352-353), *Al Muhadzdzab ma'a Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (4/243), *At-Tahdzib* (2/286-287), *Al Bayan* (2/416-417), dan *Fath Al Aziz* (333-334).

memerintahkan agar mereka diimami oleh orang yang paling berumur."[986]

Dalam kitab *Mukhtashar Al Muzani* disebutkan, "Jika mereka sama, maka mereka diimami oleh orang yang paling berumur di antara mereka. Jika mereka sama lalu diutamakan orang yang bernasab, maka itu baik."[987]

Ini adalah pendapat kalangan madzhab Hanafi[988] dan Maliki,[989] serta merupakan pendapat utama dalam madzhab Hanbali.[990] Hanya saja, menurut kalangan madzhab Maliki, faktor ibadah lebih diutamakan daripada faktor usia. Sedangkan menurut kalangan madzhab Hanafi, faktor hijrah tidak disebutkan. Mereka lebih mengutamakan akhlak yang baik daripada nasab.

Dalil-Dalil Pertama dan Diskusinya

Ulama yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu pendapat lama yang mengatakan bahwa orang yang bernasab lebih diutamakan daripada orang yang berumur, mengajukan dalil-dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah riwayat dari Abu Hurairah ﷺ bahwa Nabi ﷺ bersabda,

---

986 Lih. *Al Umm* (1/283).

987 Lih. *Mukhtashar Al Muzani ma'a Al Hawi Al Kabir* (2/351).

988 Lih. *Bada'i' Ash-Shana'i'* (1/388-389) dan *Fath Al Qadir ma'a Asy-Syarh* (1/359).

989 Lih. *Jawahir Al Iklil* (1/116), *Hasyiyah Ad-Dasuqi* (1/5370), *Al Mughni* (2/15), dan *Al Mubdi'* (2/561).

990 Lih. *Al Mughni* (2/15).

النَّاسُ تَبَعٌ لِقُرَيْشٍ فِي هَذَا الشَّأْنِ، مُسْلِمُهُمْ تَبَعٌ لِمُسْلِمِهِمْ، وَكَافِرُهُمْ تَبَعٌ لِكَافِرِهِمْ.

"Manusia adalah pengikut orang-orang Quraisy dalam urusan ini (agama); yang muslim mengikuti yang muslim, dan yang kafir mengikuti yang kafir."[991]

An-Nawawi berkata, "Meskipun hadits ini berbicara tentang kekhalifahan, namun ia dapat diterapkan pada imam shalat."[992]

Nabi ﷺ juga bersabda,

الأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ.

"Para imam itu berasal dari Quraisy."[993]

---

[991] *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

[992] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (4/244).

[993] HR. Ath-Thayalisi dalam *Musnad Ath-Thayalisi* (hal. 284, no. 2133), ia berkata: Abu Daud menceritakan kepada kami, ia berkata: Ibnu Sa'd menceritakan kepada kami, dari ayahnya, dari Anas ؓ, dari Nabi ﷺ, beliau bersabda,

إِنَّ الأُمَرَاءَ مِنْ قُرَيْشٍ إِذَا حَكَمُوا عَدَلُوا، وَ إِذَا عَاهَدُوا وَفَوْا، وَ إِذَا اسْتُرْحِمُوا رَحِمُوا فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ لاَ يُقْبَلُ مِنْهُمْ صَرْفٌ وَلاَ عَدْلٌ.

"Sesungguhnya para pemimpin itu berasal dari suku Quraisy. Jika mereka menghakimi maka mereka berlaku adil. Jika mereka berjanji, maka mereka memenuhi janji. Jika mereka dimintai kasih sayang, maka mereka menyayangi. Barangsiapa yang tidak berbuat demikian di antara mereka, maka baginya laknat Allah, para manusia dan manusia seluruhnya. Tidak diterima pertobatan dan tebusan dari mereka."

Hadits ini juga diriwayatkan oleh Abu Nu'aim Al Ashfahani dalam *Hilyah Al Ulama* (3/171) dari jalur Ath-Thayalisi dari Ibrahim bin Sa'd dari ayahnya yang bernama Sa'd dari Anas bin Malik.

Abu Nu'aim berkata, "Ini adalah hadits yang masyhur dan valid dari Anas, tetapi sepengetahuanku tidak ada yang meriwayatkan dari Sa'd selain anaknya yang bernama Ibrahim."

Al Albani (*Irwa ` Al Ghalil*, 2/298) berkata, "Sanad hadits *shahih* menurut kriteria enam ahli hadits, karena Ibrahim bin Sa'd dan ayahnya adalah periwayat *tsiqah* dan termasuk mereka."

Nabi ﷺ juga bersabda,

قَدِّمُوا قُرَيْشًا وَلَا تَقَدَّمُوهَا، وَتَعَلَّمُوا مِنْهَا وَلَا تُعَلِّمُوهَا.

"Dahulukanlah orang-orang Quraisy, dan janganlah kalian mendahului mereka! Dan belajarlah dari orang-orang Quraisy, dan janganlah kalian mengajari mereka!"[994]

Hadits-hadits di atas dapat dijawab dari tiga sisi, yaitu:

Pertama, hadits ini berbicara tentang mengutamakan orang-orang Quraisy dalam masalah kekhalifahan dan imam tertinggi, bukan dalam imam shalat. Dalilnya adalah redaksi dalam sebagian riwayat hadits,

الأُمَرَاءُ مِنْ قُرَيْشٍ.

---

994 HR. Asy-Syafi'i dalam *Musnad*-nya (hal. 460, pembahasan: Minuman dan Keutamaan Quraisy), dari Ibnu Abi Fudaik dari Abu Dzi`b, dari Ibnu Syihab bahwa ia mendengar hadits ini; lalu ia menceritakan hadits tersebut.

HR. Al Baihaqi dalam *As-Sunan Al Kubra* (3/121) dari jalur Ma'mar, dari Az-Zuhri, dari Ibnu Abi Hatsmah, secara *marfu'*. Ia menambahkan, "Karena satu orang Quraisy memiliki kekuatan seperti dua orang." Maksudnya adalah dalam hal kecerdasan.

Al Baihaqi berkata, "Hadits ini *mursal,* dan ia diriwayatkan secara tersambung sanadnya tetapi tidak kuat."

Hadits ini memiliki beberapa jalur riwayat lainnya secara *marfu'*.

Al Hafizh Ibnu Hajar (*At-Talkhish Al Habir,* 2/83) berkata, "Hadits ini diriwayatkan Al Baihaqi dari Ali bin Abu Thalib, Jubair bin Muth'im ﷺ, dan lain-lain. Saya telah menghimpun jalur-jalur riwayatnya dalam sebuah jilid besar."

Al Albani (*Irwa` Al Ghalil,* 2/297) berkata, "Berdasarkan jalur-jalur riwayat ini, hadits ini dinilai *shahih, insya Allah,* karena periwayatannya secara *mursal* dengan sanad yang *shahih* sebagaimana telah dijelaskan dan dalam keadaan tersambung sanadnya dari jalur-jalur riwayat lain menunjukkan ke*shahih*annya berdasarkan pendapat yang disepakati sebagaimana dijelaskan dalam bidang Mushthalah Al hadits."

Al Hafizh Ibnu Hajar (*Fath Al Bari,* 13/501) mengisyaratkan ke-*shahih*-an hadits ini. Allah Mahatahu.

"Para pemimpin itu berasal dari bangsa Quraisy."[995]

Dalam redaksi lain disebutkan,

الْمُلْكُ فِي قُرَيْشٍ.

"Sesungguhnya kekuasaan itu ada di tangan orang-orang Quraisy."[996]

Dengan berpegang pada hadits-hadits ini, banyak fuqaha yang menetapkan syarat imam tertinggi harus orang Quraisy. Adapun imam kecil, yaitu imam dalam shalat, ditentukan oleh faktor agama sehingga ia tidak tercakup ke dalam hadits-hadits ini.

Kedua, hadits-hadits ini berbenturan dengan hadits Abu Mas'ud di atas[997] yang menjelaskan dengan gamblang tentang keutamaan orang yang berhijrah dan orang yang berusia.

Ketiga, hadits, *"Dahulukanlah orang-orang Quraisy"* lemah dan tidak bisa dijadikan hujjah.

Dalil kedua adalah keutamaan nasab merupakan keutamaan yang diperoleh orang tua, sedangkan usia hanyalah masalah waktu tanpa ada usaha untuk memperolehnya. Pertimbangan keutamaan berdasarkan usaha itu lebih utama daripada selainnya.[998]

Argumentasi di atas dapat dikritik dari dua sisi, yaitu:

---

[995] HR. Al Hakim dalam *Al Mustadrak* (4/105) dari jalur Sha'q bin Hazn: Ali bin Hakam Al Bunani menceritakan kepada kami, dari Anas bin Malik secara *marfu'.*

Setelah meriwayatkannya Al Hakim berkata, "Hadits ini *shahih* menurut kriteria Al Bukhari dan Muslim."

Penilaiannya ini disepakati oleh Adz-Dzahabi.

[996] Hadits ini disebutkan oleh Al Hafizh Ibnu Hajar sebagai riwayat Ath-Thabrani dari Qatadah dari Anas. Lih. *Fath Al Bari* (16/461).

[997] *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya (hal. 250).

[998] Lih. *Fath Al Aziz* (4/334).

Pertama, argumentasi mereka ini bertentangan dengan keterangan dalam hadits Abu Mas'ud ﷺ di atas tentang mendahulukan orang yang lebih dahulu hijrah, kemudian orang yang berumur.

Kedua, shalat adalah perbuatan taat dan ibadah sehingga orang yang dikedepankan di dalamnya adalah orang yang paling dengar Allah. Sedangkan nasab tidak memiliki pengaruh terhadap hal tersebut selama individu yang bersangkutan jauh dari takwa. Keutamaan di sisi Allah adalah milik orang yang memahami agama dan beramal shalih sebagaimana sabda Nabi ﷺ,

وَمَنْ بَطَّأَ بِهِ عَمَلُهُ، لَمْ يُسْرِعْ بِهِ نَسَبُهُ.

"Barangsiapa yang amalnya lambat, maka tidak bisa dipercepat oleh nasabnya."[999]

Karena itu, sebagian fuqaha meniadakan tingkatan kebangsawanan ini, dan bahwa ia tidak memiliki pengaruh dalam masalah ini sebagaimana yang dikatakan oleh Syaikhul Islam Ibnu Taimiyyah dan dikutipnya dari Abu Hanifah, Malik dan Ahmad.[1000]

---

[999] Lih. *Shahih Muslim* (4/2074, pembahasan: Dzikir, Doa, Taubat dan Istighfar, bab: Keutamaan Berkumpul untuk Membaca Al Qur`an dan Dzikir, no. 2699) dari Abu Hurairah ﷺ secara *marfu'*.

An-Nawawi berkata, "Maknanya adalah barangsiapa yang amalnya kurang, maka ia tidak bisa dinaikkan ke tingkatan orang-orang yang beramal, sehingga seyogianya setiap individu tidak mengandalkan kemuliaan nasab dan keutamaan orang tua lalu ia lemah dalam beramal."

Lih. *Syar An-Nawawi ala Shahih Muslim* (9/28).

[1000] Lih. *Al Ikhtiyarat* karya Syaikhul Islam Ibnu Taimiyyah (hal. 70) dan *Asy-Syarh Al Mumti'* (4/294).

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Kalangan yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu pendapat baru bahwa orang yang berumur lebih diutamakan daripada orang yang bernasab, mengajukan beberapa dalil nash dan akal sebagai berikut:

Dalil pertama adalah riwayat dari Malik bin Huwairits,

قَدِمْنَا عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَنَحْنُ شَبَبَةٌ، فَلَبِثْنَا عِنْدَهُ نَحْوًا مِنْ عِشْرِينَ لَيْلَةً، وَكَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَحِيمًا فَقَالَ: لَوْ رَجَعْتُمْ إِلَى بِلاَدِكُمْ، فَعَلَّمْتُمُوهُمْ مُرُوهُمْ، فَلْيُصَلُّوا صَلاَةَ كَذَا فِي حِينِ كَذَا، وَصَلاَةَ كَذَا فِي حِينِ كَذَا، وَإِذَا حَضَرَتِ الصَّلاَةُ، فَلْيُؤَذِّنْ لَكُمْ أَحَدُكُمْ وَلْيَؤُمَّكُمْ أَكْبَرُكُمْ.

"Kami pernah menemui Nabi ﷺ saat kami masih muda. Kami tinggal di tempat beliau selama sekitar dua puluh hari. Nabi ﷺ adalah seorang yang sangat penyayang. Beliau bersabda, 'Sebaiknya kalian kembali ke negeri kalian dan mengajari mereka agama. Perintahlah mereka shalat seperti ini pada waktu seperti ini dan shalat seperti ini pada waktu seperti ini. Jika waktu shalat telah datang, maka hendaklah salah seorang di antara kalian membaca adzan, dan hendaklah kalian diimami oleh yang paling tua di antara kalian.'"[1001]

[1001] Lih. *Shahih Al Bukhari* (1/167, pembahasan: Adzan, bab: Jika Mereka Sama dalam Bacaan, Maka Mereka Diimami Yang Paling Tua), dan *Shahih Muslim* (1/465,

Dalam hadits ini Nabi ﷺ tidak membedakan antara keberadaan orang yang lebih tua itu lebih tinggi nasabnya daripada orang yang lebih muda, atau yang lebih muda itu lebih tinggi nasabnya daripada yang lebih tua.

Argumentasi tersebut dikritik dari suara sisi, yaitu:

Pertama, hadits ini bertentangan dengan sabda Nabi ﷺ, *"Yang mengimami suatu kaum (jamaah) adalah yang paling baik bacaannya di antara mereka."*[1002]

Jadi, hadits Malik bin Huwairits menunjukkan pengedepanan orang yang lebih tua daripada orang yang lebih baik bacaannya, sedangkan hadits Abu Mas'ud sebaliknya.

Kedua, yang dimaksud dengan kata أَكْبَرُكُمْ adalah yang lebih besar dari segi usia dan kedudukan, sama seperti senioritas dalam hal bidang fikih, bacaan Al Qur`an dan agama.

Dalil kedua adalah orang yang lebih berumur itu lebih berhak dihormati dan dimuliakan. Nabi ﷺ pernah bersabda kepada Abdurrahman bin Sahl ketika ia berbicara di hadapan saudaranya,

"Besarkanlah, besarkanlah!"[1003]

pembahasan: Masjid dan Tempat-Tempat Shalat no. 53, bab: Orang yang Paling Berhak Menjadi Imam, no. 292/674).

[1002] *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

[1003] Lih. *Shahih Al Bukhari ma'a Fath Al Bari* (7/778, pembahasan: *Jizyah*, bab: Perjanjian Damai dengan Orang-orang Musyrik dengan Imbalan Harta dan Selainnya, no. 3173), dan *Shahih Muslim* (3/1291, pembahasan: Qasamah, Qiyash dan Diyat, no. 1669).

Maksudnya adalah beri kesempatan yang lebih tua untuk berbicara.

Argumentasi tersebut dapat dijawab bahwa pengedepanan dengan faktor usia dilakukan di luar shalat.

Dalil ketiga adalah orang yang lebih berumur itu biasanya lebih banyak ketaatan dan ibadahnya daripada orang yang lebih muda. Karena itu ia lebih tenang jiwanya, lebih khusyuk, lebih sedikit syahwatnya, dan lebih besar berkahnya daripada orang yang lebih muda. Nabi ﷺ bersabda,

الْبَرَكَةُ مَعَ أَكَابِرِهِمْ.

"Berkah itu bersama orang-orang yang sudah tua di antara mereka."[1004]

Dalil keempat adalah umur merupakan keutamaan yang melekat pada individu, sedangkan nasab merupakan keutamaan yang melekat pada orang tua. Keutamaan pada diri sendiri itu lebih baik daripada keutamaan pada orang lain. Dengan demikian,

---

[1004] HR. Al Bazzar (2/40), Ath-Thabrani dalam *Al Ausath* (9/80, no. 8991) dari Ibnu Abbas ra.

Al Haitsami (*Majma' Az-Zawa'id*, 8/15) berkata, "Dalam sanad Al Bazzar terdapat Nu'aim bin Hammad. Ia dinilai *tsiqah* oleh sekelompok ahli hadits, tetapi dalam dirinya ada kelemahan. Sedangkan para periwayat selebihnya merupakan para periwayat hadits *shahih*."

Al Munawi (*Fath Al Qadir*, 3/220) berkata, "Al Hakim berkata bahwa hadits ini sesuai dengan kriteria Al Bukhari."

Ad-Dailami juga menilainya *shahih*, sedangkan Al Baghdadi menilainya *hasan*.

Menurut penulis, hadits ini *shahih insya Allah* karena ada banyak riwayat penguatnya. Di antaranya adalah hadits dalam *Ash-Shahih*, *"Besarkanlah, besarkanlah!"* Penilaian *shahih* oleh Al Hakim disepakati oleh Adz-Dzahabi, karena hadits ini berasal dari riwayat Ikrimah dari Ibnu Abbas. Ikrimah termasuk periwayat Al Bukhari saja.

orang yang berumur itu lebih utama daripada orang yang bernasab.[1005]

Tarjih

Pendapat yang unggul adalah pendapat yang mengedepankan[1006] bacaan dan pemahaman agama, kemudian usia. Alasannya adalah hadits Abu Mas'ud Al Anshari ﷺ di atas.[1007] Dalam hadits itu Nabi ﷺ menjelaskan dengan gamblang urutan-urutan tingkatan keutamaan. Penggunaan partikel ف dalam hadits tersebut menunjukkan urutan-urutan tingkatan ini karena partikel ini memang bermakna demikian.

Barangkali ada yang mengatakan bahwa ketentuan hijrah itu telah dihapus dengan sabda Nabi ﷺ,

لاَ هِجْرَةَ بَعْدَ الْفَتْحِ.

"Tidak ada hijrah sesudah pembebasan kota Makkah."[1008]

[1005] Lih. *Fath Al Aziz* (4/334).

[1006] Inilah makna tekstual pernyataan Ahmad dalam riwayat anaknya yang bernama Abdullah. Pendapat ini dipegang oleh Al Mawardi, Al Baghawi, Al Mutawalli, dan Ibnu Mundzir. Pendapat ini juga dipilih oleh An-Nawawi dan Ibnu Taimiyyah, serta merupakan pendapat kalangan Azh-Zhahiri.

Takhrij hadits telah disebutkan sebelumnya.

[1007] *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

[1008] HR. Al Bukhari dalam *Ash-Shahih* (3/200, pembahasan: Jihad dan Perjalanan, bab: Keutamaan Jihad dan Perjalanan), dari Ibnu Abbas ﷺ, ia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda,

لاَ هِجْرَةَ بَعْدَ الْفَتْحِ، وَلَكِنْ جِهَادٌ وَنِيَّةٌ، وَإِذَا اسْتُنْفِرْتُمْ فَانْفِرُوا.

"Tidak ada hijrah sesudah pembebasan kota Makkah. Akan tetapi, yang ada adalah jihad dan niat. Jika kalian diminta berangkat perang, maka berangkatlah!"

HR. Muslim dalam *Ash-Shahih* (2/987, pembahasan: *Haji*, bab: Keharaman Makkah, Hewan Buruannya, Pohonnya dan Lain-Lain, no. 445/1353).

Jawabnya, An-Nawawi berkata, "Menurut kami dan mayoritas ulama, hijrah itu tetap berlaku hingga hari Kiamat." Ia menjawab argumentasi mereka dengan hadits tersebut bahwa maksudnya adalah tidak ada lagi hijrah dari Makkah karena ia telah mengerti wilayah Islam. Atau maksudnya tidak ada hijrah yang keutamaannya lebih besar daripada keutamaan hijrah sebelum pembebasan kota Makkah."[1009]

Sebagian ulama seperti kalangan madzhab Hanafi mendahulukan orang yang lebih wara' untuk mencapai makna hijrah, yaitu dengan hijrah dari berbagai maksiat.[1010]

Mengenai pendapat mereka bahwa hadits Malik bin Huwairits yang lebih mendahulukan orang yang berumur bertentangan dengan hadits Abu Mas'ud yang mendahulukan orang yang lebih baik bacaannya, dan bahwa yang dimaksud dengan kata أَكْبَر dalam hadits tersebut maknanya lebih umum daripada usia atau kedudukan, (pendapat tersebut) dapat dijawab sebagai berikut:

Al Hafizh Ibnu Hajar berkata tentang pendapat mereka bahwa kata tersebut lebih umum dari usia, "Sesuai penjelasan sebelumnya, pendapat ini jauh dari pemahaman periwayat, karena ia menunjukkan bahwa maknanya adalah besar usianya. Demikian pula dengan klaim orang yang mengatakan bahwa sabda Nabi ﷺ *"Hendaklah kalian diimami oleh orang yang paling tua di antara kalian"* bertentangan dengan sabda beliau *"yang paling baik bacaannya di antara mereka"*.

Ia berkata, "Sesungguhnya kisah Malik bin Huwairits merupakan kejadian yang memiliki beberapa kemungkinan makna.

[1009] Lih. *Syarh Shahih Muslim* (3/189).
[1010] Lih. *Bada'i' Ash-Shana'i'* (1/389).

Lain halnya dengan hadits yang satunya. Jadi, dimungkinkan bahwa yang paling tua di antara mereka pada waktu itu adalah orang yang paling besar pemahaman agamanya.[1011]

An-Nawawi berkomentar tentang hadits Malik, "Hadits ini ditujukan kepadanya dan rombongannya, dimana mereka itu memiliki kesamaan dalam hal nasab, hijrah dan masuk Islam. Makna tekstual hadits dalam *Ash-Shahihain* juga menunjukkan bahwa mereka itu sama dalam hal pemahaman agama dan bacaan Al Qur`an karena mereka hijrah kepada Rasulullah ﷺ dan tinggal bersama beliau selama dua puluh hari. Jadi, persahabatan mereka dengan Rasulullah ﷺ adalah sama. Mereka selalu bersama-sama dalam mendengar dan melihat Rasulullah ﷺ. Jadi, menurut yang tampak, mereka semua dalam semua sifat tersebut selain usia. Karena itu Nabi ﷺ lebih mendahulukan orang yang lebih berumur. Kejadian ini tidak mengandung kemungkinan seperti yang Anda jelaskan, atau kejadian ini mendefinisikan sehingga hadits Abu Mas'ud di atas tidak bisa ditinggalkan dalam menjelaskan *tarjih* tentang masalah ini. Allah Mahatahu."[1012]

Ibnu Mundzir berkata, "Pendapat dengan berpegang pada makna tekstual berita Ibnu Mas'ud itu hukumnya wajib, yaitu mendahulukan seseorang sesuai yang diperintahkan Rasulullah ﷺ, tidak boleh keluar dari ketentuan ini. Seandainya diutamakan imam yang tidak seperti ini, maka shalatnya tetap sah tetapi dimakruhkan menyelisihi Sunnah."[1013]

[1011] Lih. *Fath Al Bari* (3/75).
[1012] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (4).
[1013] Lih. *Al Ausath* (4/150).

Cabang Ketiga: Penjelasan tentang Posisi Makmum dari Imam dalam Shalat

Syaikh berkata, "Makmum tidak boleh berada di depan imamnya dari segi posisi. Jika makmum berada di depan imam, maka shalatnya batal menurut pendapat baru."[1014]

Ada dua macam posisi makmum dari imam dalam hal sah atau tidak sahnya shalat, yaitu:

Pertama, posisi makmum di depan imam di Masjid Al Haram. Hukumnya sah dan tidak ada masalah dalam hal ini, karena ketentuan Sunnah bagi jamaah yang shalat di sekitar Ka'bah adalah berbaring secara melingkar, baik di depan imam atau di belakangnya. Posisi imam ada di Maqam Ibrahim dengan menghadap pintu Ka'bah. Dalam jamaah ini imam wajib dalam posisi yang paling dekat dengan Ka'bah daripada makmum.[1015]

Kedua, posisi makmum di depan imam di selain arah, baik itu di Makkah atau di kota lain. Para fuqaha berbeda pendapat tentang hal ini, dan Asy-Syafi'i sendiri memiliki dua pendapat tentang hal ini,[1016] yaitu:

Pertama, dalam madzhab lama ia mengatakan sah. Pendapat ini juga dipegang oleh Malik.[1017]

Kedua, dalam madzhab baru ia mengatakan tidak sah. Ini juga merupakan pendapat Abu Hanifah,[1018] dan Ahmad, serta

---

[1014] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 40) dan *Mughni Al Muhtaj* (1/490).

[1015] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (2/3410-3420).

[1016] Lih. *Al Umm* (1/300), *Al Hawi Al Kabir* (2/341-342), *Al Muhadzdzab ma'a Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (4/256-257), *Al Wasith* (2/843), *At-Tahdzib* (2/278-279), *Al Bayan* (2/431-432), *Fath Al Aziz* (4/338), *Al Muharrar* (hal. 198), dan *Raudhah Ath-Thalibin* (1/358).

[1017] Lih. Al Mudawwanah *Al Kubra* (1/82), *Asy-Syarh Ash-Shaghir* (1/441), dan *Kifayah Ath-Thalib* karya Ar-Rayyani (2/21).

[1018] Lih. *Al Mabsuth* karya As-Sarkhasi (1/46), *Bada`i' Ash-Shana`i'* (1/390), dan *Hasyirah Radd Al Mukhtar* (566/1, 567).

merupakan madzhab utama di kalangan mereka.[1019] Inilah pendapat yang benar menurut kalangan madzhab Asy-Syafi'i.

An-Nawawi berkata, "Pendapat yang baru lebih kuat."[1020]

Dalil-Dalil Pendapat Pertama dan Diskusinya

Ulama yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu pendapat lama yang mengatakan bahwa shalatnya makmum di depan imam hukumnya sah, mengajukan dalil-dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah riwayat dari Malik bahwa rumah keluarga Umar bin Khaththab ﷺ berada di depan kiblat. Mereka shalat di dalamnya mengikuti shalatnya imam, dan para sahabat tidak menentang perbuatan mereka.[1021]

[1019] Lih. *Al Mughni* (3/52), *Al Ifshah* (2/50), *Al Inshaf* (2/280), dan *Al Mubdi'* (2/82).

[1020] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (4/256-257).

Kalangan madzhab Maliki dan Azh-Zhahiri serta sebagian sahabat Ahmad membolehkan hal tersebut karena mudharat, hajat dan halangan seperti dalam keadaan berdesak-desakan, sempit dan lainnya. Lain halnya menurut kalangan madzhab Maliki; mereka memakruhkannya tanpa ada halangan karena jamaah yang di depan imam tidak mengetahui jika imam lupa. Sedangkan menurut kalangan Azh-Zhahiri, hal itu tidak boleh tanpa ada keadaan mudharat.

Al Mawardi (*Al Inshaf*, 2/280) berkata, "Menurut sebuah pendapat, posisi jamaah demikian hukumnya sah dalam shalat Jum'at, Id, jenazah dan semisalnya karena ada halangan. Pendapat ini dipilih oleh Syaikh Taqiyyuddin Ibnu Taimiyyah. Ia berkata, 'Barangsiapa yang datang belakangan tanpa ada halangan, lalu ketika adzan telah dikumandangkan maka ia datang dan shalat di depan imam, maka ia harus diberi sanksi'. Pendapat ini dipilihnya dalam *Al Fa'iq*. Ia berkata, 'Saya katakan, ini adalah pengecualian bagi perempuan yang datang belakangan dalam jamaah'."

Ibnu Taimiyyah berkata, "Sebagian sahabat Ahmad berpendapat bahwa makmum boleh berada di depan imam pada saat ada hajat seperti keadaan yang berdesak-desakan dan semisalnya."

Lih. *Asy-Syarh Ash-Shaghir* (1/411), *Al Muhalla* (4/44), *Al Inshaf* (2/280), *Majmu' Al Fatawa* (23/246), dan *I'lam Al Muwaqqi'in* (2/22).

[1021] Lih. Al Mudawwanah *Al Kubra* (1/82), dan *Hasyiyah Ad-Dasuqi* (1/518).

Argumen ini dikritik bahwa ia bertentangan dengan hadits Anas dan Jabir ﷺ yang akan disebutkan nanti,[1022] serta bertentangan dengan praktik Nabi ﷺ dan para sahabat beliau.

Diriwayatkan dari Anas bin Malik ﷺ sebagai berikut,

أَنَّ جَدَّتَهُ مُلَيْكَةَ دَعَتْ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِطَعَامٍ صَنَعَتْهُ فَأَكَلَ مِنْهُ ثُمَّ قَالَ: قُوْمُوْا فَلْأُصَلِّ لَكُمْ قَالَ أَنَسٌ: فَقُمْتُ إِلَى حَصِيْرٍ لَنَا قَدْ اسْوَدَّ مِنْ طُوْلِ مَا لَبِسَ فَنَضَحْتُهُ بِمَاءٍ فَقَامَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَصَفَفْتُ أَنَا وَالْيَتِيْمُ مِنْ وَرَائِهِ وَالْعَجُوْزُ مِنْ وَرَائِنَا فَصَلَّى لَنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ انْصَرَفَ.

"Neneknya yang bernama Mulaikah mengundang Rasulullah ﷺ untuk menyantap makanan yang telah ia buat bagi beliau. Setelah beliau menyantapnya, beliau bersabda, *'Berdirilah kalian, biar aku shalat mengimami kalian'."* Anas berkata, "Lalu aku pergi mengambil tikar milik kami yang sudah hitam karena terlalu lama dipakai, lalu aku menciptatinya dengan air. Rasulullah ﷺ lantas berdiri, lalu aku berbaris bersama anak yatim di belakang beliau, sedangkan perempuan yang sudah tua berdiri di belakang

---

1022 HR. An-Nasa`i dalam *As-Sunan* (1/85-86, pembahasan: Imam, bab: Jika Jamaah Berjumlah Tiga Orang dan Satu Perempuan).

Hadits ini dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Sunan An-Nasa`i* (1/173, no. 771).

kami. Rasulullah ﷺ mengimami kami shalat dua rakaat kemudian pergi."[1023]

Dalil kedua adalah posisi makmum di depan imam sehingga lebih dekat dengan Ka'bah itu tidak menghalangi sahnya shalat, seperti seandainya makmum berdiri sendirian di sebelah kiri imam, atau seperti beberapa orang yang berdiri di samping kanan dan kiri imam. Juga seperti seandainya mereka berdiri dalam bentuk melingkar di sekitar Ka'bah. Yang demikian itu hukumnya boleh meskipun sebagian makmum lebih dekat ke Ka'bah daripada imam.[1024]

Argumen ini dikritik bahwa dalam jamaah di sekitar Ka'bah makmum tidak berada di depan imam di arah yang berbeda dengan arah yang dihadapi makmum, sehingga shalat mereka sah. Sedangkan dalam kasus ini makmum berada di depan imam dari arah imam, sehingga hukumnya tidak boleh.

Dalil ketiga adalah makmum wajib mengikuti perbuatan imam. Jika makmum mengikuti gerakan imam, maka hal itu tidak menimbulkan larangan sekiranya ia berdiri di depan imam.

Dalil ini dikritik bahwa berdirinya makmum di depan imam itu dapat mengakibatkannya melakukan perbuatan yang berbeda dari imam karena untuk mengikuti imam ia perlu menoleh ke belakang, sedangkan hal ini bertentangan dengan aturan dan bisa membatalkan shalat. Mustahil makmum tersebut mengikuti gerakan imam tanpa menoleh ke belakang.

1023 *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.
1024 *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Ulama yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu pendapat baru yang mengatakan bahwa shalatnya makmum di depan imam tidak sah, mengajukan dalil-dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah riwayat dari Anas bin Malik ﷺ, "Neneknya yang bernama Mulaikah mengundang Rasulullah ﷺ untuk menyantap makanan yang telah ia buat bagi beliau. Setelah beliau menyantapnya, beliau bersabda, *'Berdirilah kalian, biar aku shalat mengimami kalian'.*" Anas berkata, "Lalu aku pergi mengambil tikar milik kami yang sudah hitam karena terlalu lama dipakai, lalu aku mencipratinya dengan air. Rasulullah ﷺ lantas berdiri, lalu aku berbaris bersama anak yatim di belakang beliau, sedangkan perempuan yang sudah tua berdiri di belakang kami. Rasulullah ﷺ mengimami kami shalat dua rakaat kemudian pergi."[1025]

Hadits ini menunjukkan bahwa makmum berdiri di belakangan imam, tidak boleh berdiri di depannya.

Dalil kedua adalah riwayat dari Jabir ﷺ dalam sebuah hadits yang panjang. Jabir berkata,

ثُمَّ جِئْتُ حَتَّى قُمْتُ عَنْ يَسَارِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَخَذَ بِيَدِي فَأَدَارَنِي حَتَّى أَقَامَنِي عَنْ يَمِينِهِ، ثُمَّ جَاءَ جَبَّارُ بْنُ صَخْرٍ فَتَوَضَّأَ، ثُمَّ جَاءَ فَقَامَ عَنْ يَسَارِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَخَذَ رَسُولُ اللهِ

1025 *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِيَدَيْنَا جَمِيعًا، فَدَفَعَنَا حَتَّى أَقَامَنَا خَلْفَهُ.

"Aku datang lalu berdiri di samping kiri Rasulullah ﷺ, lalu beliau memegang tanganku dan memutarku hingga beliau memosisikanku di sebelah kanan beliau. Kemudian datanglah Jabbar bin Shakhr. Ia mengambil wudhu lantas datang dan berdiri di samping kiri Rasulullah ﷺ. Rasulullah ﷺ lantas memegang tangan kami semua dan menolak kami hingga memosisikan kami di belakang beliau."[1026]

Kedua argumen tersebut dikritik bahwa kedua hadits tersebut menceritakan perbuatan. Kaidah mengatakan bahwa dalil berupa perbuatan itu tidak menghasilkan kewajiban. Dengan demikian, kedua hadits tersebut menunjukkan anjuran, bukan wajib.

Dalil ketiga adalah sabda Nabi ﷺ,

إِنَّمَا جُعِلَ الإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ.

"Imam itu dijadikan hanya untuk diikuti."[1027]

Letak argumen dalam hadits ini adalah bermakmum itu maknanya adalah mengikuti, sedangkan orang yang berada di depan imamnya itu tidak dianggap mengikuti, melainkan diikuti. Sebagaimana makmum wajib mengikuti imamnya dalam hal takbiratul ihram dan perbuatan-perbuatannya yang lain, demikian

---

[1026] Lih. *Shahih Muslim* (4/2305, pembahasan: Zuhud dan Kelembutan Hati, no. 3010).

[1027] Lih. *Shahih Al Bukhari* (1/168, pembahasan: Adzan, bab: Imam Dijadikan untuk Diikuti), dan *Shahih Muslim* (1/311, pembahasan: Shalat, bab: Larangan Mendahului Imam dengan Takbir dan Lainnya, no. 417).

pula ia wajib mengikuti imam dalam hal posisi shalat. Tindakan menyalahi perbuatan imam itu dapat membatalkan shalat, sedangkan tindakan menyalahi posisi imam itu lebih buruk daripada tindakan menyalahi perbuatan imam.

Argumen tersebut dapat dijawab dari dua sisi, yaitu:

Pertama, Nabi ﷺ menjelaskan definisi jamaah dalam hadits tersebut terkait perbuatan-perbuatan shalat yang berupa ucapan dan perbuatan. Nabi ﷺ bersabda,

إِنَّمَا جُعِلَ الإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ، فَإِذَا صَلَّى قَائِمًا، فَصَلُّوا قِيَامًا، فَإِذَا رَكَعَ، فَارْكَعُوا وَإِذَا رَفَعَ، فَارْفَعُوا، وَإِذَا قَالَ: سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَهُ، فَقُولُوا: رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ، وَإِذَا صَلَّى جَالِسًا، فَصَلُّوا جُلُوسًا أَجْمَعُونَ.

"Sesungguhnya imam itu dijadikan agar diikuti. Jika ia shalat dengan berdiri, maka shalatlah kalian dengan berdiri. Jika ia ruku, maka ruku-lah. Jika ia bangkit, maka bangkitlah. Jika ia mengucapkan, 'Allah mendengar orang yang memuji-Nya', maka bacalah, 'Wahai Tuhan kami, segala puji bagi-Mu'. Jika ia shalat dengan duduk, maka shalatlah kalian dengan duduk semuanya."[1028]

Kedua, pendapat kalian bahwa bermakmum maknanya adalah mengikuti dapat kritiksi bahwa tindakan mengikuti dicapai dengan ucapan dan perbuatan yang disebutkan dalam hadits tanpa menghiraukan apakah ia mengikuti dalam hal posisi atau tidak, serta dapat dicapai dengan takbir, ruku, sujud dan

---

[1028] *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

duduk, karena hadits tersebut membatasi tindakan mengikuti pada perbuatan-perbuatan tersebut, bukan pada semua keadaan. Misalnya, seandainya imam mengalami hadats atau membawa najis, maka shalat di belakangannya tetap sah manakala makmum tidak mengetahui keadaannya menurut pendapat yang *shahih* bagi para ulama.[1029]

Dalil keempat adalah makmum berdiri di tempat dimana ia tidak bisa mengikuti imam sama sekali, sehingga serupa dengan orang yang berdiri di tempat yang najis.[1030]

Tarjih

Pendapat yang cenderung penulis pilih adalah pendapat baru yang mengatakan makmum tidak boleh berdiri di depan imam kecuali ada faktor darurat dan hajat seperti situasi yang berdesak-desakan pada hari Jum'at, Id, dan hari-hari haji di selain Masjid Al Haram. Pemilihan pendapat ini didasari alasan-alasan sebagai berikut:

Pertama, sesuai dengan praktik Nabi ﷺ, dimana beliau bersabda,

صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي.

"Shalatlah kalian sebagaimana kalian melihatku shalat."[1031]

Selain itu, ketentuan ini juga sesuai dengan praktik para sahabat dan para imam.

1029 Lih. *Fath Al Bari* (2/85).

1030 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (2/342), *Al Muhadzdzab ma'a Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (4/256), dan *Al Bayan* (2/431).

1031 HR. Al Bukhari dalam *Ash-Shahih* (1/155, pembahasan: Adzan, bab: Adzan bagi Musafir Manakala Mereka Berjamaah) dari Malik bin Huwairits.

Kedua, tidak ada riwayat dari Nabi ﷺ bahwa beliau berbuat demikian, dan tidak pula dalam makna riwayat.

Barangkali ada yang mengatakan bahwa tidak ada larangan terhadap hal ini, sehingga paling jauh hukumnya adalah sunnah, bukan wajib.

Jawabnya, yang tampak dari perbuatan Rasulullah ﷺ dalam hadits Jabir adalah beliau tidak mengizinkan Jabir dan Jabbar untuk berdiri di samping kanan dan kiri beliau, melainkan beliau memundurkan keduanya. Dapat dikatakan bahwa hadits ini menunjukkan kewajiban imam berada di depan apabila makmum berjumlah dua atau lebih.

Ketiga, seyogianya imam berada dalam keadaan yang berbeda dari selainnya, yaitu para makmum, sehingga orang yang baru masuk tidak samar dan bisa mengikutinya. Tujuan ini tidak bisa dicapai kecuali jika imam berada di depan.[1032]

Adapun dalam keadaan ada halangan dan darurat, maka ketentuannya seperti yang dikatakan oleh Ibnu Qayyim, "Berbaris tidaklah lebih wajib daripada selainnya. Jika sesuatu yang lebih wajib darinya saja gugur lantaran ada halangan, maka terlebih lagi berbaris juga dapat digugurkan kewajibannya. Di antara kaidah universal syari'at adalah tidak ada kewajiban dalam keadaan tidak mampu, dan tidak ada keharaman dalam keadaan darurat."[1033]

Ukuran dalam Menilai Posisi Lebih Maju dan Sejajar

[1032] HR. *Bada'i' Ash-Shana'i'* (1/390) dan *Syarh Al Mumti' ala Zad Al Mustaqni'* (4/371).

[1033] Lih. *I'lam Al Muwaqqi'in* (2/22).

Fuqaha kalangan madzhab Asy-Syafi'i dan Hanbali menyebutkan bahwa ukuran dalam menilai posisi lebih maju dan sejajar adalah diukur pada tumit. Inilah madzhab yang utama bagi mereka. Jika tumit imam dan tumit makmum sejajar, atau tumit makmum lebih maju, maka hukumnya boleh. Jika makmum lebih tinggi sehingga kepalanya lebih maju dalam sujud, atau jari-jari makmum lebih maju, maka semua itu tidak berakibat negatif karena yang menjadi ukuran adalah tumit. Pendapat lain mengatakan bahwa yang menjadi ukuran adalah mata kaki. Abu Ishaq bin Muflih Al Hanbali menyebutkan bahwa ketentuannya diarahkan kepada kebiasaan. Jika seseorang shalat dengan duduk, maka yang menjadi ukuran adalah tempat duduk, yaitu pantat, sehingga seandainya ia memanjangkan kedua kakinya sehingga lebih depan daripada imam, maka hal itu tidak berakibat negatif. Dan jika ia shalat dengan berbaring, maka yang menjadi ukuran adalah belikatnya.[1034]

Cabang Keempat: Jamak Ta'khir karena Hujan

Syaikh berkata, "Boleh menjamak shalat karena hujan secara jamak *taqdim*.[1035] Sedangkan menurut pendapat baru, jamak *ta`khir* hukumnya tidak boleh."[1036]

[1034] Lih. *At-Tahdzib* (2/270), *Fath Al Aziz* (4/338), *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (4/257), dan *Al Mubdi'* (2/82).

[1035] Madzhab yang utama menurut para sahabat Asy-Syafi'i, pendapat yang diketahui dari nash Asy-Syafi'i dalam madzhab baru atau lama, serta pendapat yang dipastikan oleh para sahabat Asy-Syafi'i adalah boleh menjamak antara shalat Zhuhur dan Ashar, dan antara shalat Maghrib dan Isya karena hujan. Pendapat ini dipegang oleh Ahmad dalam sebuah riwayat pendapat darinya. Dalil mereka adalah hadits Ibnu Abbas ﷺ dalam *Shahih Muslim ma'a Syarh An-Nawawi* (3/232, no. 7050), ia berkata:

صَلَّى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ جَمِيعًا، وَالْمَغْرِبَ وَالْعِشَاءَ جَمِيعًا، فِي غَيْرِ خَوْفٍ، وَلاَ سَفَرٍ.

Apa yang dimaksud dengan Jamak Taqdim dan Ta'khir?

Yang dimaksud dengan jamak *taqdim* adalah mendahulukan shalat Ashar di waktu Zhuhur, dan mendahulukan shalat Isya di waktu Maghrib, atau kedua shalat tersebut dikerjakan pada shalat pertama. Sedangkan yang dimaksud dengan jamak *ta`khir* adalah mengakhirkan shalat Zhuhur hingga waktu shalat Ashar, dan mengakhirkan shalat Maghrib hingga waktu shalat Isya, atau keduanya dikerjakan di waktu shalat yang kedua.

Ketika kami mengatakan jamak *taqdim* atau *ta`khir,* maka itu bukan berarti jamak secara bentuk saja, yaitu menjamak di akhir waktu shalat Zhuhur, misalnya, atau di awal waktu shalat Ashar. Karena yang dimaksud dengan jamak adalah menggabungkan dua waktu menjadi satu waktu. Pada saat itu, orang yang mengerjakan shalat boleh menjamak dua shalat pada waktu shalat pertama atau pada waktu shalat kedua, atau di antara itu.

"Nabi ﷺ mengerjakan shalat Zhuhur dan Ashar secara jamaah, serta Maghrib dan Isya secara jamak bukan karena takut atau dalam perjalanan."

Malik (*Al Muwaththa`*, hal. 73) berkata, "Menurutku shalat tersebut dilakukan dalam keadaan hujan."

Pendapat yang sama dikemukakan oleh Asy-Syafi'i. Ahmad dalam sebuah riwayat darinya berkata, "Ini merupakan turunan pendapat yang paling *shahih* di antara dua turunan pendapat."

Sedangkan menurut madzhab Hanbali, jamak dilakukan antara shalat Maghrib dan Isya saja. Ini juga merupakan pendapat kalangan madzhab Maliki.

Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (4/319), *Al Mughni* (3/133), *Al Mubdi'* (2/119), *Al Inshaf* (2/337), Al Mudawwanah *Al Kubra* (1/300), *Asy-Syarh Ash-Shaghir* (1/210), dan *Al Ifshah* (2/67).

Sedangkan Abu Hanifah berpendapat melarang jamak secara mutlak kecuali di Arafah dan Muzdalifah. Ia memahami jamak yang dijelaskan dalam hadits-hadits tersebut sebagai jamak secara bentuk saja, yaitu mengakhirkan shalat pertama hingga ke akhir waktunya, dan mengerjakan shalat kedua di awal waktunya. Lih. *Fath Al Qadir* (2/45).

[1036] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 46) dan *Mughni Al Muhtaj* (1/533-534).

Mengenai kebolehan jamak *taqdim* karena hujan, An-Nawawi menuturkan satu pendapat tanpa ada perbedaan. Akan tetapi, perbedaan terjadi dalam jamak *ta'khir*, apakah hukumnya boleh atau tidak? Ada dua pendapat tentang hal ini.[1037]

Pertama, Asy-Syafi'i dalam madzhab lamanya membolehkan jamak *ta'khir.* Pendapat ini juga dipegang oleh kalangan madzhab Hanbali.[1038]

Kedua, Asy-Syafi'i dalam madzhab barunya melarang jamak *ta'khir* sebagaimana yang ia redaksikan. Dalam kitab *Al Umm* Asy-Syafi'i berkata, "Jika ia menjamak dua shalat dalam keadaan hujan, maka ia menjamak keduanya dalam waktu pertama, tidak boleh mengakhirkannya."[1039]

Ini juga merupakan pendapat kalangan madzhab Maliki[1040] dan kalangan madzhab Hanbali dalam sebuah turunan pendapat.[1041]

[1037] Al Ghazali (*Al Wasith,* 2/87) menyebut dua pendapat ini sebagai dua turunan pendapat.

Ar-Rafi'i (*Al Fath,* 4/479) berkata, "Mayoritas sahabat Asy-Syafi'i mengatakan bahwa dalam masalah ini ada dua pendapat."

Silakan baca dua pendapat Asy-Syafi'i dalam *Al Bayan* (2/491), *Al Hawi Al Kabir* (2/398), *Al Muhadzdzab ma'a Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (4/316-317), *Al Wasith* (2/786) dan *At-Tahdzib* (2/318).

[1038] Lih. *Al Furu'* (2/70), *Al Mubdi'* (2/117), *Al Inshaf* (2/334), *Al Mughni* (3/136), dan *Al Muharrar* (1/137).

Al Mardawi dalam *Al Inshaf* mengutip pernyataan Syaikhul Islam Ibnu Taimiyyah mengenai dua sisi pendapat mengenai kebolehan jamak karena hujan, "Karena kita tidak meyakini bahwa hujan akan terus turun hingga waktunya shalat."

Al Mardawi menyebutkan satu sisi pendapat lain bahwa ia tidak boleh menjamak *ta'khir* karena alasan hujan. Pendapat ini dikutip oleh Ibnu Tamim, dan ia berkata, "Inilah pendapat yang kuat dari Imam Ahmad." Lih. *Al Inshaf* (2/341/335).

[1039] Lih. *Al Umm* (1/185).

[1040] Lih. *Adz-Dzakhirah* (2/374), *Asy-Syarh Al Kabir ma'a Hasyiyah Ad-Dasuqi* (1/579), dan *Jawahir Al Iklil* (1/129).

[1041] Lih. *Al Inshaf* (2/341).

Dalil Pendapat Pertama

Ulama yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu pendapat lama yang membolehkan jamak *ta`khir* karena hujan, mengajukan dalil bahwa setiap makna dan sebab yang karenanya diperkenankan jamak *taqdim*, maka diperkenankan pula jamak *ta`khir* seperti perjalanan.

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Ulama yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu pendapat baru yang tidak membolehkan jamak *ta`khir* karena hujan, mengajukan dalil bahwa dalam jamak harus ada alasan yang menghalangi, yaitu turunnya hujan. Sedangkan dalam jamak *ta`khir*, barangkali hujan berhenti dan tidak berlarut-larut, sehingga hal itu mengakibatkan jamak dan mengeluarkan shalat dari waktunya tanpa ada halangan.[1042]

Tarjih

Pendapat yang unggul, lebih berhati-hati dan lebih sesuai dengan dalil adalah pendapat lama, yaitu tidak boleh menjamak *ta`khir* dengan alasan hujan karena alasan-alasan sebagai berikut:

Pertama, sesuai dengan praktik generasi salaf, yaitu mereka menjamak di waktu pertama. Diriwayatkan dari Ibnu Umar ﵄, "Jika turun hujan pada malam hari, maka para pemimpin mereka shalat Maghrib dan Isya sebelum hilang cahaya merah di langit.

[1042] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (2/398), *Al Muhadzdzab ma'a Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (4/316-317), *At-Tahdzib* (2/318), dan *Al Bayan* (2/491).

Ibnu Umar ﷺ shalat bersama mereka, dan ia pun tidak menyalahkannya."[1043]

Kedua, penundaan shalat hingga waktu kedua itu terkadang mengakibatkan beban berat karena lama menunggu di masjid hingga masuknya waktu kedua, khususnya pada waktu malam ketika orang-orang telah mengantuk dan cuaca sudah gelap.

Ketiga, ada kalanya halangan hilang dan hujan berhenti, sehingga dengan demikian jamak shalat menjadi terlarang.

Adapun pendapat mereka dengan mengqiyaskan jamak *ta`khir* dalam perjalanan, pendapat ini dapat dijawab bahwa keberlangsungan perjalanan itu terserah kepada pilihan orang yang bersangkutan, sehingga boleh mengakhirkan shalat pertama ke waktu shalat kedua dalam perjalanan. Sedangkan keberlangsungan dan terhentinya hujan itu tidak berada di tangan orang yang bersangkutan. Bisa jadi hujan terhenti sebelum memasuki waktu shalat kedua. Karena itu tidak benar sekiranya hujan diqiyaskan kepada perjalanan. Allah Mahatahu.

Cabang Kelima: Hukum Bicara di Tengah Khutbah Jum'at

Syaikh berkata, "Menurut madzhab baru, mereka tidak haram berbicara, tetapi disunahkan diam menyimak."[1044]

[1043] Lih. *Al Ausath* (2/430, no. 1157).

Sanad *atsar* ini *shahih.* Ia diriwayatkan oleh Malik dari Nafi' bahwa jika para pemimpin pasukan menjamak antara Maghrib dan Isya dalam keadaan hujan, maka Ibnu Umar ﷺ ikut shalat jamak bersama mereka.

Lih. *Al Muwaththa`* (hal. 73, pembahasan: Shalat Qashar dalam Perjalanan, bab: Menjamak Dua shalat Saat Mukim dan Perjalanan).

[1044] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 48) dan *Mughni Al Muhtaj* (1/553).

Tidak ada perbedaan dari syari'at bahwa diam menyimak di tengah khutbah Jum'at itu hukumnya sunah. Tetapi, terjadi perbedaan mengenai hukum wajib; apakah ia wajib atau tidak? Ada dua pendapat tentang hal ini,[1045] yaitu:

Pertama, Asy-Syafi'i dalam madzhab lama mengatakan bahwa diam menyimak itu hukumnya wajib. Barangsiapa yang berbicara dengan sengaja, maka ia dianggap maksiat (melanggar aturan). Barangsiapa yang berbicara karena tidak tahu, maka ia dianggap sia-sia. Ini adalah perkataan para sahabat seperti Utsman bin affan, Ibnu Umar, dan Ibnu Mas'ud ﷺ.[1046] Ini juga merupakan pendapat para imam seperti Abu Hanifah,[1047] Malik,[1048] dan Ahmad dalam riwayat yang masyhur darinya. Ini juga merupakan madzhab utama dalam madzhab Hanbali,[1049] dan pendapat kalangan Azh-Zhahiri.[1050] Pendapat ini dipilih oleh Ibnu Mundzir, dan merupakan pendapat mayoritas ulama.[1051]

Kedua, Asy-Syafi'i dalam madzhab baru mengatakan bahwa diam menyimak itu hukumnya tidak wajib, melainkan sunah. Inilah pendapat yang *shahih* menurut kalangan madzhab Asy-Syafi'i.

Asy-Syafi'i berkata, "Tidak ada larangan baginya untuk berbicara dalam keadaan imam di atas mimbar dan saat muadzin mengumandangkan adzan, dan sesudah mereka berhenti

---

[1045] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (2/430), *Al Muhadzdzab ma'a Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (4/473-474), *Al Bayan* (2/597-598), dan *Al Muharrar* (hal. 253).

[1046] Lih. *Al Ausath* (4/66-67), *Al Mabsuth* (2/28), *Hasyiyah Radd Al Mukhtar* (2/159), dan *Al Hidayah ma'a Syarh Fath Al Qadir* (2/65).

[1047] Lih. *Al Ashl* (1/318), *Al Mabsuth* (2/28), *Hasyiyah Radd Al Mukhtar* (2/159), dan *Al Hidayah ma'a Syarh Fath Al Qadir* (2/65).

[1048] Lih. *Adz-Dzakhirah* (2/346-347), *Jawahir Al Iklil* (1/138), dan *Hasyiyah Al Khurasyi* (2/271).

[1049] Lih. *Al Mughni* (3/193-194), *Al Mubdi'* (2/175), *Al Inshaf* (2/417), dan *Al Ifshah* (2/116-117).

[1050] Lih. *Al Muhalla* (5/45).

[1051] Lih. *Al Ausath* (4/66-67).

mengumandangkan adzan sebelum imam bicara. Sesudah imam mulai berbicara, maka saya tidak senang sekiranya ia berbicara hingga imam menghentikan khutbah terakhir. Jika ia telah berhenti dari khutbah terakhir, maka tidak ada larangan berbicara hingga imam bertakbir."[1052]

Pendapat ini dipegang oleh Ahmad dalam sebuah riwayat pendapat darinya.[1053]

Diriwayatkan dari Asy-Sya'bi, Sa'id bin Jubair, dan Ibrahim An-Nakh'i, dan lainnya bahwa mereka berbicara saat Hajjaj berkhutbah.

Sebagian dari mereka berkata, "Kami tidak diperintahkan untuk diam menyimak ucapan orang ini."[1054]

Akar Perbedaan Pendapat

Perbedaan pendapat ini kembali kepada penafsiran kata اللَّغْوُ dalam hadits. Menurut pendapat lama Asy-Syafi'i, kata ini ditafsirkan sebagai dosa. Sedangkan dalam madzhab baru, kata ini ditafsirkan sebagai perkataan di tempat yang oleh adab dianjurkan untuk diam."[1055]

Dalil-Dalil Pendapat Pertama

Ulama yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu pendapat lama yang mengatakan bahwa diam menyimak di

---

1052 Lih. *Al Umm* (1/348).
1053 Lih. *Al Mughni* (3/194) dan *Al Ifshah* (2/117).
1054 Lih. *Al Ausath* (4/66), *Al Ifshah* (2/117), dan Mughirah (3/194).
1055 Lih. *Al Bayan* (2/597-598).

tengah-tengah khutbah itu hukumnya wajib, mengajukan dalil-dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah firman Allah,

وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

"Dan apabila dibacakan Al Qur`an, maka dengarkanlah baik-baik, dan perhatikanlah dengan tenang agar kamu mendapat rahmat." (Qs. Al A'raaf [7]: 204)

Ar-Rafi'i berkata, "Dalam tafsir disebutkan bahwa ayat ini turun berkaitan dengan khutbah. Khutbah dinamai Al Qur`an karena ia berisi Al Qur`an. Yang dimaksud dengan kata وَأَنصِتُوا۟ adalah perintah diam, dan kata فَٱسْتَمِعُوا۟ adalah perintah untuk mendengarkan dengan seksama."[1056]

Letak argumen dalam ayat ini adalah Allah memerintahkan untuk diam dan menyimak, sedangkan perintah itu menunjukkan kewajiban selama tidak ada indikasi yang mengalihkan maknanya dari hukum wajib.

Argumen ini dikritik bahwa seandainya ayat ini benar-benar turun berkaitan dengan khutbah, maka ia harus diarahkan kepada hukum sunnah agar dapat dipertemukan dengan dalil-dalil yang lain.[1057]

Dalil kedua adalah riwayat dari Abu Hurairah ﷺ bahwa Rasulullah ﷺ bersabda,

---

1056 Lih. *Fath Al Aziz* (4/486).
1057 Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (4/444).

إِذَا قُلْتَ لِصَاحِبِكَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ: أَنْصِتْ، وَالإِمَامُ يَخْطُبُ، فَقَدْ لَغَوْتَ.

"Jika engkau berkata kepada temanmu pada hari Jum'at, 'Diamlah!' pada saat imam sedang berkhutbah, maka engkau telah berbuat sia-sia."[1058]

Argumen dengan hadits ini dapat dikritik bahwa yang dimaksud dengan perbuatan sia-sia dalam hadits ini adalah perkataan yang tidak bermakna, atau perkataan yang gugur dan lebih baik ditinggalkan. Dalilnya adalah firman Allah tentang sumpah,

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ

"Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah)." (Qs. Al Maa`idah [5]: 89)

Penafsiran kata اللَّغْوِ dalam ayat ini adalah ucapan yang terlontar oleh lisan tanpa ada kesengajaan untuk bersumpah, seperti perkataan seseorang, "Tidak, demi Allah. Ya, demi Allah."[1059]

Dalil ketiga adalah riwayat dari Ubai bin Ka'b ﷺ:

1058 HR. Al Bukhari dalam *Ash-Shahih* (1/224, pembahasan: Shalat Jum'at, bab: Diam Menyimak pada Hari Jum'at saat Imam Berkhutbah) dan Muslim dalam *Ash-Shahih* (2/583, pembahasan: Shalat Jum'at, bab: Diam Menyimak pada Hari Jum'at dalam Khutbah, no. 8516).

1059 Lih. *Tafsir Al Jalalain* (hal. 122).

قَرَأَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ تَبَارَكَ، وَهُوَ قَائِمٌ، فَذَكَّرَنَا بِأَيَّامِ اللهِ، وَأَبُو الدَّرْدَاءِ أَوْ أَبُو ذَرٍّ يَغْمِزُنِي، فَقَالَ: مَتَى أُنْزِلَتْ هَذِهِ السُّورَةُ؟ إِنِّي لَمْ أَسْمَعْهَا إِلاَّ الآنَ، فَأَشَارَ إِلَيْهِ، أَنِ اسْكُتْ، فَلَمَّا انْصَرَفُوا، قَالَ: سَأَلْتُكَ مَتَى أُنْزِلَتْ هَذِهِ السُّورَةُ فَلَمْ تُخْبِرْنِي؟ فَقَالَ أُبَيٌّ: لَيْسَ لَكَ مِنْ صَلَاتِكَ الْيَوْمَ إِلاَّ مَا لَغَوْتَ، فَذَهَبَ إِلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ، وَأَخْبَرَهُ بِالَّذِي قَالَ أُبَيٌّ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: صَدَقَ أُبَيٌّ.

"Rasulullah ﷺ membaca surat *Tabarak* (Al Mulk) dalam shalat Jum'at dalam keadaan berdiri, lalu beliau mengingatkan kami akan hari-hari Allah. Abu Darda` —atau Abu Dzar ؓ—lantas mengguncangku dan berkata, 'Kapan surat ini diturunkan. Baru kali ini aku mendengarnya'. Abu Darda` lantas memberi isyarat kepadanya untuk diam. Ketika jamaah telah bubar, ia berkata, 'Aku tadi bertanya kepadamu kapan surat ini diturunkan, tetapi mengapa engkau tidak menjawabku?' Ubai menjawab, 'Hari ini kamu tidak memperoleh apa-apa dari shalatmu selain perbuatan sia-sia yang kamu lakukan'. Ia lantas pergi menemui Rasulullah ﷺ

dan mengadukan hal itu kepada beliau. Ia memberitahu beliau ucapan Ubai, lalu Rasulullah ﷺ bersabda, '*Ubai benar*'."[1060]

Dalil keempat adalah riwayat dari Ibnu Abbas ﷺ, ia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda,

مَنْ تَكَلَّمَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَالإِمَامُ يَخْطُبُ، فَهُوَ كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا، وَالَّذِي يَقُولُ لَهُ: أَنْصِتْ، لَيْسَ لَهُ جُمُعَةٌ.

"Barangsiapa yang berbicara pada hari Jum'at saat imam berkhutbah, maka ia seperti keledai yang membawa lembaran-lembaran kitab suci. Dan orang yang berkata kepadanya, "Diamlah!" tidak memperoleh pahala Jum'at.[1061]

Kedua dalil tersebut dapat dijawab dengan ucapan Ubai, "Engkau tidak memperoleh apa-apa dari shalatmu selain perbuatan sia-sia yang engkau lakukan," dan perkataan Ibnu Abbas, "Ia tidak memperoleh pahala Jum'at." Yang dimaksud adalah pahala shalat Jum'at orang yang berbicara itu kurang dibandingkan dengan orang yang diam. Al Hafizh Ibnu Hajar berkata, "Menurut para ulama, ia tidak memperoleh pahala shalat

---

1060 HR. Ibnu Majah dalam *As-Sunan* (1/352-353, pembahasan: Shalat, bab: Diam dan Menyimak Khutbah).

As-Sindi dalam *Zawa'id Ibni Majah* berkata, "Sanad hadits *shahih*, dan para periwayatnya *tsiqah*. Hadits ini juga dinilai *shahih* oleh An-Nawawi dan Al Baihaqi."

Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (4/44).

1061 HR. Ahmad dalam *Al Musnad* (1/230) dan Ibnu Abi Syaibah dalam *Al Mushannaf* (2/125, bab: Bicara Saat Imam Naik Mimbar dan Berkhutbah).

Al Haitsami (*Majma' Az-Zawa'id*, 2/184) berkata, "Dalam sanadnya terdapat Mujalid bin Sa'id. Ia dinilai lemah oleh para ahli hadits, tetapi ia dinilai *tsiqah* dalam satu riwayat pendapat."

Hadits ini dinilai lemah oleh Al Albani dalam *Dha'if Targhib wa At-Tarhib* (1/229).

Jum'at secara sempurna karena ada *ijma'* mengenai pengguguran fardhu Jum'at baginya."[1062]

Dalil kelima adalah *ijma'* para sahabat tentang hal tersebut, karena Utsman ﷺ apabila berkhutbah maka ia berkata, "Jika imam telah berdiri untuk berkhutbah pada hari Jum'at, maka simaklah dan diamlah, orang yang diam tetapi tidak menyimak itu memperoleh bagian seperti orang yang diam dan menyimak."

Ia berkata demikian di hadapan para sahabat, tetapi tidak seorang pun di antara mereka yang menentang ucapannya, sehingga hal itu dianggap sebagai *ijma'* dari mereka.[1063]

Argumen ini dapat dikritik bahwa tidak ditemukan satu dalil bahwa seluruh sahabat hadir di masjid tersebut sehingga dihukumi terjadi *ijma'* para sahabat atas hal tersebut.

Dalil kelima adalah dua khutbah merupakan pengganti bagi 2 rakaat. Sebagaimana bicara diharamkan dalam shalat yang dua rakaat itu, maka haram pula bicara dalam penggantinya, yaitu 2 khutbah.[1064]

An-Nawawi mengkritik dalil ini bahwa ia tidak benar karena shalat dapat rusak akibat bicara, lain halnya dengan khutbah.[1065]

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Ulama yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu pendapat baru yang mengatakan bahwa diam menyimak pada waktu khutbah hukumnya sunnah, mengajukan dalil-dalil sebagai berikut:

1062 Lih. *Fath Al Bari* (3/454) dan *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (4/444).
1063 Lih. *Adz-Dzakhirah* (3/347).
1064 Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (4/444).
1065 *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

Dalil pertama adalah riwayat dari Anas ﷺ, ia berkata:

بَيْنَمَا النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَخْطُبُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، إِذْ قَامَ رَجُلٌ، فَقَالَ يَا رَسُولَ اللهِ: هَلَكَ الْكُرَاعُ، وَهَلَكَ الشَّاءُ، فَادْعُ اللهَ أَنْ يَسْقِيَنَا، فَمَدَّ يَدَيْهِ وَدَعَا.

"Saat Nabi ﷺ berkhutbah pada hari Jum'at, tiba-tiba ada seorang laki-laki yang berdiri dan berkata, 'Ya Rasulullah, sapi-sapi bermatian, dan kambing-kambing juga bermatian. Karena itu, berdoalah kepada Allah agar Dia menurunkan hujan pada kami'. Beliau lantas mengulurkan kedua tangan beliau dan berdoa."[1066]

Letak argumen dalam hadits ini adalah laki-laki tersebut berbicara di tengah-tengah khutbah, dan Nabi ﷺ mendengar ucapannya dan mendoakan mereka. Beliau tidak melarang orang itu berbicara.

Dalil kedua adalah riwayat dari Jabir ﷺ, ia berkata:

دَخَلَ رَجُلٌ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَالنَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَخْطُبُ، فَقَالَ: أَصَلَّيْتَ؟ قَالَ: لاَ، قَالَ: قُمْ فَصَلِّ رَكْعَتَيْنِ.

1066 Lih. *Shahih Al Bukhari* (1/223-224, pembahasan: Shalat *Jum'at* (34, bab: Mengangkat Tangan dalam Khutbah) dan *Shahih Muslim* (2/612, pembahasan: Shalat Istisqa, bab: Doa dalam Istisqa, no. 879).

"Ada seorang laki-laki yang masuk pada hari Jum'at saat Nabi ﷺ sedang berkhutbah, lalu beliau bertanya, *'Apakah kamu sudah shalat?'* Ia menjawab, 'Belum'. Nabi ﷺ bersabda, *'Bangunlah dan shalatlah dua rakaat'!"*[1067]

Kedua dalil tersebut dikritik bahwa perbincangan itu terjadi antara khatib, yaitu Nabi ﷺ, dan makmum yang adalah pendekat. Hal ini berbeda dengan pembicaraan yang terjadi di antara dua makmum. Pembicaraan antara imam dan makmum tersebut tidak membuat imam sibuk dari menyimak khutbah, melainkan imam memotivasi makmum untuk lebih menyimak, sebagaimana dijelaskan dalam hadits Jibril yang masyhur. setelah terjadi perbincangan antara Nabi ﷺ dan Jibril ﷺ, beliau bersabda,

يَا عُمَرُ، هَلْ تَدْرِي مَنِ السَّائِلُ؟ قُلْتُ: اللهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: فَإِنَّهُ جِبْرِيلُ أَتَاكُمْ يُعَلِّمُكُمْ دِينَكُمْ.

"Wahai Umar! Tahukah kamu siapa yang bertanya tadi?" Aku (Umar) menjawab, "Allah dan Rasul-Nya lebih mengetahui." Nabi ﷺ bersabda, *"Sesungguhnya dia itu Jibril. Dia datang kepada kalian untuk mengajarkan agama kepada kalian'."*[1068]

Karena itu dalam hadits Jabir ﷺ, Rasulullah ﷺ bertanya, "Apakah kamu sudah shalat?" Orang itu menjawab, "Belum." Sedangkan dalam hadits Anas ﷺ, orang tersebut meminta Nabi ﷺ mendoakan mereka, lalu beliau menengadahkan kedua tangan beliau untuk berdoa. Karena itu hadits-hadits yang menjadi

---

[1067] Lih. *Shahih Al Bukhari* (1/223, pembahasan: Shalat Jum'at, bab: Orang yang Datang saat Imam Sedang Berkhutbah Dianjurkan Shalat Dua Rakaat yang Ringan).

[1068] Lih. *Shahih Muslim* (1/37-38, pembahasan: Iman, bab: Iman dan Ihsan, no. 1).

argumen di atas harus diarahkan agar sesuai dengan hadits ini sebagai tindakan untuk mempertemukan dalil-dalil yang ada.

Dalil ketiga adalah riwayat dari Anas bin Malik ﷺ, ia berkata:

دَخَلَ رَجُلٌ الْمَسْجِدَ، وَرَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى الْمِنْبَرِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، مَتَى السَّاعَةُ؟ فَأَشَارَ إِلَيْهِ النَّاسُ أَنِ اسْكُتْ، قَالَ: فَسَأَلَهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ كُلُّ ذَلِكَ يُشِيرُونَ إِلَيْهِ أَنِ اسْكُتْ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عِنْدَ الثَّالِثَةِ: وَيْحَكَ مَاذَا أَعْدَدْتَ لَهَا؟

"Ada seorang laki-laki yang masuk masjid saat Rasulullah ﷺ berada di atas mimbar pada hari Jum'at. Orang itu lantas bertanya, 'Ya Rasulullah, bilakah Kiamat datang?' Orang-orang menunjuk kepadanya agar diam. Tetapi ia tetap bertanya kepada Nabi ﷺ sebanyak tiga kali, dan dalam setiap pertanyaan itu orang-orang menunjuk kepadanya agar diam. Rasulullah ﷺ lantas bersabda pada pertanyaan yang ketiga, *'Celaka kau! Apa yang engkau persiapkan untuk'?"* Lalu periwayat menyebutkan redaksi hadits selebihnya.[1069]

Argumen dengan hadits ini dijawab bahwa dalam *Shahih Muslim* dijelaskan,

---

[1069] HR. Al Baihaqi dalam *As-Sunan Al Kubra* (3/221, pembahasan: Shalat Jum'at, bab: Isyarat untuk Diam Tanpa Bicara).

بَيْنَمَا أَنَا وَرَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَارِجَيْنِ مِنَ الْمَسْجِدِ، فَلَقِينَا رَجُلاً عِنْدَ سُدَّةِ الْمَسْجِدِ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ مَتَى السَّاعَةُ؟ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا أَعْدَدْتَ لَهَا؟ قَالَ فَكَأَنَّ الرَّجُلَ اسْتَكَانَ، ثُمَّ قَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ مَا أَعْدَدْتُ لَهَا كَبِيرَ صَلاَةٍ وَلاَ صِيَامٍ وَلاَ صَدَقَةٍ، وَلَكِنِّي أُحِبُّ اللهَ وَرَسُولَهُ، قَالَ: فَأَنْتَ مَعَ مَنْ أَحْبَبْتَ.

Saat aku dan Rasulullah ﷺ keluar dari masjid, kami menjumpai seorang laki-laki di *suddah,*[1070] lalu orang itu berkata, "Ya Rasulullah, bilakah hari Kiamat datang?" Rasulullah ﷺ balik bertanya, *"Apa yang engkau persiapkan untuk?"* Seolah-olah orang itu terdiam. Kemudian ia berkata, "Ya Rasulullah, aku tidak menyiapkan untuknya amalan-amalan yang besar dari shalat, puasa dan sedekah, tetapi aku mencintai Allah dan Rasul-Nya." Nabi ﷺ bersabda, *"Engkau bersama orang yang engkau cintai."*[1071]

Hadits ini menjelaskan bahwa kejadian tersebut berlangsung di luar masjid, bukan di tengah-tengah khutbah. Riwayat yang

---

[1070] An-Nawawi (*Syarh Shahih Muslim,* 8/438) berkata, "Kata *suddah* berarti tempat teduh yang beratap di samping pintu masjid."

[1071] Lih. *Shahih Muslim* (4/2032, pembahasan: Kebajikan, Silaturahmi dan Adab, bab: Orang itu Bersama Orang yang Dicintainya, no. 2639/164).

terdapat dalam *Ash-Shahihain* lebih didahulukan daripada riwayat dalam selain dua kitab tersebut.

Dalil keempat adalah hadits Abdurrahman bin Abdullah bin Ka'b ﷺ bahwa ada sekumpulan orang yang diutus Rasulullah ﷺ untuk membunuh Ibnu Abi Haqiq di Khaibar, lalu mereka pun berhasil membunuhnya. Mereka lantas menemui Rasulullah ﷺ saat beliau berdiri di atas mimbar pada hari Jum'at. Rasulullah ﷺ lantas bersabda kepada mereka ketika beliau melihat mereka, *"Inilah wajah-wajah yang menang."*

Mereka berkata, "Sungguh beruntung wajahmu, ya Rasulullah?"

Beliau bertanya, *"Apakah kalian berhasil membunuhnya?"* Mereka menjawab, "Ya."

Nabi ﷺ lantas meminta diberikan pedang yang digunakan untuk membunuh, dan saat itu beliau berdiri di atas mimbar..."[1072]

Seandainya diam pada waktu khutbah itu hukumnya wajib, tentulah Nabi ﷺ menyampaikannya kepada mereka. Penundaan penjelasan dari waktu hajat itu tidak boleh. Namun Nabi ﷺ tidak melarang mereka, bahkan beliau berbicara dengan mereka. Ini menjadi dalil bahwa diam menyimak khutbah itu hukumnya sunnah, bukan wajib.

Argumen tersebut dijawab bahwa pembicaraan tersebut terjadi antara khatib yang adalah Rasulullah ﷺ dengan makmum yang adalah pendengar. Situasi di sini berbeda—sebagaimana telah

---

1072 HR. Al Baihaqi dalam *As-Sunan Al Kubra* (3/222, pembahasan: Shalat Jum'at, bab: Hujjah Orang yang Mengklaim bahwa Diam Menyimak Imam adalah Pilihan), dari Abdurrahman bin Ka'b.

Al Baihaqi menilai hadits ini *mursal jayyid.* Hadits ini disebutkan oleh Al Hafizh dalam *At-Talkhish Al Habir* (2/61).

kami jelaskan—dari perbincangan yang terjadi di antara dua makmum.

Dalil kelima adalah khutbah Jum'at merupakan ibadah yang tidak bisa dirusak oleh pembicaraan, sehingga seharusnya kalam tidak diharamkan di dalamnya, sama seperti thawaf dan puasa.[1073]

Argumen ini dapat dikritik dari dua sisi, yaitu:

Pertama, qiyas tidak berlaku saat ada nash.

Kedua, nash tidak menjelaskan larangan bicara dalam thawaf dan puasa, tetapi nash menjelaskan larangan bicara dalam khutbah, sedangkan kita harus mengikuti nash.

Tarjih

Dari dalil-dalil yang ada tampak jelas bahwa pendapat yang mewajibkan diam menyimak saat khutbah berlangsung itu lebih kuat dengan alasan-alasan sebagai berikut:

Pertama, ada nash yang gamblang dan *shahih* tentang hal itu. Argumentasi mereka dengan pembicaraan Nabi ﷺ di atas mimbar menunjukkan bahwa itu adalah perbincangan antara khatib dan jamaah karena ada kebutuhan. Selain itu, ini merupakan argumentasi dengan dalil yang khusus untuk membuktikan sesuatu yang umum. Dalil yang ada sifatnya lebih khusus daripada hukum yang diklaim. Paling jauh dapat dikatakan bahwa perintah umum untuk menyimak itu dibatasi dengan hal semacam itu, seperti adanya suatu kejadian yang berkaitan dengan maslahat umum, sebagaimana sebagian dari mereka

---

[1073] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (2/431).

mengkhususkan darinya jawaban salam karena hukumnya wajib.[1074]

Ibnu Qudamah menyebutkan bahwa perkataan yang boleh diucapkan dalam shalat itu juga boleh diucapkan dalam khutbah, seperti mengingatkan orang buta agar tidak tercebur ke dalam sumur, atau terkena api, atau digigit ular, dan lain sebagainya.[1075]

Pendapat mereka bahwa kata *laghwu* dalam hadits tersebut bermakna kata yang kosong maknanya, atau perkataan yang sesuai adab sebaiknya ditinggalkan, sebenarnya kata tersebut dalam konteks ini berarti dosa. Dalilnya adalah hadits Ali ‎ secara *marfu'*,

وَمَنْ دَنَا مِنَ الإِمَامِ فَلَغَا وَلَمْ يُنْصِتْ وَلَمْ يَسْتَمِعْ، كَانَ عَلَيْهِ كِفْلاَنِ مِنَ الْوِزْرِ، وَمَنْ نَأَى عَنْهُ فَلَغَا وَلَمْ يُنْصِتْ وَلَمْ يَسْتَمِعْ، كَانَ عَلَيْهِ كِفْلٌ مِنَ الْوِزْرِ.

"Barangsiapa yang berada di dekat imam kemudian ia berbuat sia-sia, tidak diam dan tidak menyimak, maka ia menanggung dua bagian dari dosa. Barangsiapa yang jauh dari imam lalu ia berbuat sia-sia, tidak diam dan tidak menyimak, maka ia menanggung satu bagian dari dosa."[1076]

1074 Lih. *Fath Al Bari* (3/455), *Nail Al Authar* (3/262), dan *Al Mughni* (3/198).

1075 Lih. *Al Mughni* (3/198).

1076 HR. Ahmad dalam *Al Musnad* (1/93, dalam *Musnad* Ali) dan Abu Daud dalam *As-Sunan* (1/476, pembahasan: Shalat, bab: Keutamaan Shalat Jum'at, no. 1051).

Dalam *As-Sunan Al Kubra* karya Al Baihaqi (3/220) hadits ini diriwayatkan dari jalur Abdurrahman bin Yazid bin Jabir dari Atha` Al Khurasani dari mantan sahaya istrinya Ummu Utsman dari Ali bin Abu Thalib ‎, ia berkata, "Jika datang hari Jum'at..."

Dosa merupakan akibat meninggalkan kewajiban, bukan meninggalkan perkara yang makruh atau mubah.[1077]

Kedua, ijma' sahabat atas hal tersebut sebagaimana telah kami jelaskan. Utsman ﷺ berkata dengan berulang-ulang, "Dengarlah dan diamlah!" Orang yang diam tetapi tidak mendengar khutbah itu sama seperti sesuatu yang sama seperti orang yang menyimak dan diam."[1078] Ucapannya ini tidak ditentang oleh seorang sahabat pun, dan itu telah menjadi *ijma'* dari mereka. Ibnu Mas'ud dan Ibnu Umar ﷺ menganjurkan untuk memukul dengan tongkat kepada orang yang berbicara di tengah-tengah khutbah.[1079]

Mengenai jawaban terhadap riwayat dari sebagian tabi'in bahwa mereka berbicara saat imam berkhutbah, Ibnu Abdul Barr berkata, "Perbuatan mereka ini ditolak oleh para ulama Sunnah. Pernyataan terbaik untuk mereka adalah mereka belum menerima hadits tentang larangan bicara, karena hadits tersebut hanya diriwayatkan secara perorangan oleh penduduk Madinah. Sedangkan para ulama Irak pendahulu tidak mengetahui hadits tersebut."[1080]

Jadi, hadits ini lemah karena tidak diketahuinya hal ihwal mantan sahaya istri Atha'. Lih. *Al Mausu'ah Al Haditsiyyah Musnad Al Imam Ahmad bin Hanbal* (2/124-125, no. 719).

[1077] Lih. *Fath Al Bari* (3/455).

[1078] HR. Abdurrazzaq dalam *Al Mushannaf* (3/212-213, no. 5372-5372) dari Utsman bin Affan ﷺ, bahwa ia berkata dalam khutbahnya, dan jarang sekali ia meninggalkan ucapan ini dalam khutbahnya, "Jika imam telah berdiri, maka dengarlah dan diamlah, karena orang yang diam tetapi tidak mendengar khutbah memperoleh seperti yang diperoleh orang yang mendengar dan diam."

Atsar ini juga disebutkan oleh Malik dalam *Al Muwaththa'* (hal. 79, no. 230), Al Baihaqi dalam *As-Sunan Al Kubra* (3/220), dan Ibnu Qudamah dalam *Al Mughni* (3/196).

[1079] Lih. *Al Ausath* (4/66), *Al Istidzkar* (5/43), *Al Muhalla* (5/46), dan *Adz-Dzakhirah* (2/347).

[1080] Lih. *Al Istidzkar* (5/44).

Menurut ulama yang mewajibkan diam, tidak ada perbedaan antara orang yang dekat dari imam dan bisa mendengar suaranya, dan orang yang jauh dari imam dan tidak mendengar suaranya, karena dalil-dalil yang ada bersifat umum.[1081]

Implikasi Perbedaan

Perbedaan ini tampak implikasinya dalam jawaban terhadap salam dan doa rahmat bagi orang yang bersin.

Ulama yang mengatakan bahwa diam hukumnya sunnah membolehkan jawaban terhadap salam dan doa rahmat bagi orang yang bersin, karena menjawab salam hukumnya fardhu kifayah, sedangkan diam hukumnya sunnah. Ini merupakan pendapat baru dalam madzhab Asy-Syafi'i serta merupakan satu riwayat pendapat dari Ahmad.

Sedangkan ulama yang mengatakan diam hukumnya wajib tidak membolehkan jawaban salam dan doa rahmat bagi orang yang bersin karena orang yang mengucapkan salam itu ucap salam tidak pada tempatnya sehingga salamnya tidak dijawab. Sedangkan doa rahmat untuk orang yang bersin itu hukumnya sunnah, sehingga diam yang wajib tidak ditinggalkan demi perbuatan yang sunnah. Ibnu Abdul Barr mengutip pendapat ini dari Malik dan para sahabat, serta Abu Hanifah dan para sahabatnya. Ini juga merupakan pendapat mayoritas ulama Madinah. Di antara mereka adalah Sa'id bin Musayyib dan Urwah.

Sebagian ulama madzhab Asy-Syafi'i mengatakan bahwa orang yang bersin didoakan, sedangkan orang yang mengucapkan

---

[1081] Imam Ibnu Abdil Barr dalam *Al Istidzkar* (5/44) mengutip keterangan ini dari Abu Hanifah, Malik, Asy-Syafi'i, At-Tsauri dan Al Auza'i—para sahabat Abu Hanifah—.

salam tidak dijawab salamnya, karena orang yang bersin tidak dianggap berbuat teledor, sedangkan orang yang mengucapkan salam dianggap berbuat teledor. Riwayat yang kedua dari Ahmad adalah jika jamaah tidak mendengar khutbah, maka ia menjawab salam dan mendoakan rahmat bagi orang yang bersin. Tetapi jika ia bisa mendengar khutbah, maka hal itu tidak dilakukan. Ada pula ulama yang mengatakan bahwa salam dijawab tetapi orang yang bersin tidak didoakan, karena menjawab salam hukumnya wajib sedangkan mendoakan rahmat bagi orang yang bersin hukumnya sunnah.

Kalangan Azh-Zhahiri mewajibkan diam dalam keadaan khutbah, tetapi mereka juga membolehkan jawaban terhadap salam dan mendoakan orang yang bersin.[1082]

Cabang Keenam: Hukum Bepergian pada Hari Jum'at Sebelum *Zawal*[1083]

Syaikh berkata, "Orang yang berkewajiban shalat Jum'at haram bepergian sesudah *zawal*, kecuali memungkinkan baginya untuk shalat Jum'at di jalan, atau jika ia menghadapi resiko tertinggal rombongan. Waktu sebelum *zawal* sama seperti waktu sesudah *zawal* dalam madzhab baru jika perjalanannya mubah.

[1082] Lih. *Al Bayan* (2/599), *At-Tahdzib* (2/341), *Al Istidzkar* (5/46-47), *Al Muhalla* (5/45), dan *Al Mughni* (4/198-199).

[1083] *Zawal* secara bahasa berarti pergi, berubah, menghilang dan menyingkir. Kata زَالَتِ الشَّمْسُ berarti matahari bergeser dari tempatnya, maksudnya adalah miring sehingga siang telah tinggi. Waktu *zawal* digunakan untuk menyebut waktu dimana matahari berada di jantung langit.

Lih. *Lisan Al Arab* (11/313-314), *Tahdzib Al Asma' Wal-Lughat* (13/253), *Mu'jam Al Wasith* (407-408), dan *Mu'jam Lughah Al Fuqaha'* (hal. 209).

Tetapi jika perjalanannya bermuatan taat, maka hukumnya boleh."[1084]

Ada empat waktu bagi orang yang mengadakan perjalanan pada hari Jum'at, yaitu dua waktu yang boleh mengadakan perjalanan, satu waktu tidak boleh mengadakan perjalanan, dan satu waktu diperselisihkan. Adapun waktu yang diperintahkan untuk mengadakan perjalanan adalah:

Pertama, waktu sebelum terbit fajar karena ia belum termasuk hari (siang).

Kedua, setelah shalat Jum'at karena pelakunya telah menunaikan fardhu Jum'at yang wajib baginya.

Adapun waktu yang tidak boleh untuk mengadakan perjalanan adalah waktu matahari tergelincir hingga menjelang shalat Jum'at karena shalat Jum'at hukumnya fardhu dan ada kemungkinan untuk mengerjakannya.

Adapun waktu yang diperselisihkan adalah sebelum waktu *zawal,* yaitu sejak terbit fajar hingga matahari tergelincir. Ada dua pendapat Asy-Syafi'i tentang perjalanan pada waktu ini, yaitu:

Pertama, Asy-Syafi'i dalam madzhab lama mengatakan boleh mengadakan perjalanan pada waktu tersebut. Ini merupakan pendapat Umar, Zubair bin Awwam, dan Abu Ubaidah bin Jarrah.

Ath-Thahawi berkata, "Tidak diketahui adanya seorang sahabat pun yang berbeda dari pendapat ini."[1085]

[1084] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (47) dan *Mughni Al Muhtaj* (1/539-540).

[1085] Pengarang membatasi dengan perjalanan yang mubah seperti perjalanan untuk berniaga dan tamasya. Inilah letak perselisihan. Adapun perjalanan yang bermuatan taat, baik hukumnya wajib seperti perjalanan haji dan jihad, atau sunnah seperti perjalanan untuk berziarah ke Masjid Nabi ﷺ, dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat. Seperti inilah keterangan Al Baghawi, dan Al Ghazali mengutip dari Ash-Shaidalani. Tetapi pengarang lebih mengunggulkan pendapat bahwa

Ini juga merupakan pendapat mayoritas tabi'in,[1086] serta pendapat Abu Hanifah dan para sahabatnya,[1087] pendapat yang masyhur dari Malik dengan disertai hukum makruh,[1088] dan Ahmad dalam satu riwayat pendapat. Ini merupakan pendapat utama dalam madzhab Hanbali. Sedangkan dari Ahmad ada riwayat pendapat lain bahwa perjalanan pada waktu tersebut hukumnya boleh dengan tujuan jihad saja.[1089]

Kedua, Asy-Syafi'i dalam madzhab baru mengatakan tidak boleh mengadakan perjalanan pada waktu tersebut sampai yang bersangkutan mengerjakan shalat Jum'at.

Asy-Syafi'i berkata, "Barangsiapa yang berada di tempatnya saat Fajar, maka ia tidak boleh mengadakan perjalanan sebelum shalat Jum'at."[1090]

Inilah pendapat yang paling *shahih* di kalangan madzhab Asy-Syafi'i.[1091] Ini juga merupakan pendapat Aisyah ﵂ dan Ibnu Umar ﵄ dari kalangan sahabat, dipegang oleh Sa'id bin

---

perjalanan yang bermuatan taat itu sama seperti perjalanan yang mubah. Padanya berlaku dua pendapat. Ia berkata, "Pendapat yang paling benar adalah perjalanan yang bermuatan taat itu seperti perjalanan yang mubah." Alasannya adalah karena tidak ada nash yang membedakan keduanya.

Lih. *Al Wasith* (2/901-902), *At-Tahdzib* (2/335), *Raudhah Ath-Thalibin* (2/38-39), dan *Mughni Al Muhtaj* (1/540).

[1086] Lih. *Mukhtashar Al Ulama* karya Ath-Thahawi (1/50-349), dan *Nail Al Authar* (3/222).

[1087] Lih. *Mukhtashar Ikhtilaf Al Ulama* karya Ath-Thahawi (1/349-350) dan *Hasyiyah Radd Al Mukhtar* (2/162).

[1088] Lih. *Adz-Dzakhirah* (2/356), *Asy-Syarh Al Kabir ma'a Hasyiyah Ad-Dasuqi* (1-605), dan *Jawahir Al Iklil* (1/138).

[1089] Lih. *Al Mughni* (3/248), *Al Mubdi'* (2/146), dan *Al Inshaf* (2/374).

[1090] Lih. *Mukhtashar Al Muzani ma'a Al Hawi Al Kabir* (2/542).

Asy-Syafi'i (*Al Umm,* 1/327) berkata, "Jika seseorang ingin mengadakan perjalanan, maka dalam pendapat yang terpilih saya tidak menyarankannya untuk pergi pada hari Jum'at sesudah fajar."

Pendapat ini menunjukkan bahwa Asy-Syafi'i memakruhkan perjalanan sebelum waktu *zawal,* bukan tidak boleh.

[1091] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (4/417).

Musayyib[1092] dari kalangan tabi'in, dan dipegang oleh Imam Ahmad dari kalangan imam dalam sebuah riwayat pendapat darinya.[1093]

Dalil-Dalil Pendapat Pertama

Ulama yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu pendapat lama yang mengatakan bahwa boleh mengadakan perjalanan sebelum *zawal*, mengajukan dalil-dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah riwayat dari Abdullah bin Abbas, ia berkata:

بَعَثَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَبْدَ اللهِ بْنَ رَوَاحَةَ فِي سَرِيَّةٍ، فَوَافَقَ ذَلِكَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، فَغَدَا أَصْحَابُهُ، فَقَالَ: أَتَخَلَّفُ فَأُصَلِّي مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ أَلْحَقُهُمْ، فَلَمَّا صَلَّى مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَآهُ، فَقَالَ لَهُ: مَا مَنَعَكَ أَنْ تَغْدُوَ مَعَ أَصْحَابِكَ؟ ، فَقَالَ: أَرَدْتُ أَنْ أُصَلِّيَ مَعَكَ ثُمَّ أَلْحَقَهُمْ، فَقَالَ: لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الأَرْضِ مَا أَدْرَكْتَ فَضْلَ غَدْوَتِهِمْ.

[1092] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (4/418).

[1093] Lih. *Al Mughni* (3/248), *Al Inshaf* (2/374), dan *Al Mubdi'* (2/146).

"Nabi ﷺ mengutus Abdullah bin Rawahah bersama rombongan pasukan, dan keberangkatannya itu bertepatan dengan hari Jum'at. Para sahabatnya berangkat pada pagi hari, namun ia berkata, "Aku berangkat belakangan agar bisa shalat bersama Rasulullah ﷺ, kemudian aku akan menyusul mereka. Ketika ia shalat bersama Nabi ﷺ, beliau melihatnya dan bertanya, *'Apa yang menghalangimu untuk berangkat pagi-pagi bersama para sahabatmu?'* Ia menjawab, 'Aku ingin shalat bersamamu kemudian aku akan menyusul mereka'. Ia menjawab, *'Seandainya engkau berinfak sepenuh bumi, engkau tidak bisa mencapai keutamaan keberangkatan mereka di pagi hari'.* "[1094]

Hadits ini menunjukkan kebolehan bepergian sebelum waktu *zawal.* Namun argumentasi ini dibantah dari tiga sisi, yaitu:

Pertama, sanad hadits mengandung kelemahan dan terputus.[1095]

Kedua, dimungkinkan Nabi ﷺ memerintahkan keluar sebelum fajar terbit.

Ketiga, perintah ini dikeluarkan dalam jihad sehingga bisa jadi perintah ini menghasilkan hukum *fardhu ain* baginya, sama seperti shalat Jum'at yang hukumnya *fardhu ain.*

Dalil kedua adalah riwayat dari Az-Zuhri, ia berkata:

خَرَجَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُسَافِرًا يَوْمَ الْجُمُعَةِ ضُحًى قَبْلَ الصَّلاَةِ.

[1094] HR. At-Tirmidzi dalam *As-Sunan* (2/20, pembahasan: shalat, bab: Perjalanan pada Hari Jum'at, no. 525) dan Ahmad dalam *Al Musnad* (1/256) dari jalur Hajjaj, dari Hakam dari Miqsam, dari Ibnu Abbas.

[1095] *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

"Rasulullah ﷺ keluar untuk musafir pada hari Jum'at pada waktu Dhuha sebelum shalat (Jum'at)."[1096]

Argumentasi ini dibantah bahwa status riwayat tersebut lemah dan terputus sanadnya.[1097]

Dalil ketiga adalah riwayat yang mengatakan:

أَبْصَرَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَجُلاً عَلَيْهِ أُهْبَةُ السَّفَرِ، فَقَالَ الرَّجُلُ: إِنَّ الْيَوْمَ يَوْمُ جُمُعَةٍ، وَلَوْلاَ ذَلِكَ لَخَرَجْتُ، فَقَالَ عُمَرُ: إِنَّ الْجُمُعَةَ لاَ تَحْبِسُ مُسَافِرًا، فَاخْرُجْ مَا لَمْ يَحِنِ الرَّوَاحُ.

"Umar ﷺ melihat seorang laki-laki yang tampak padanya tanda-tanda persiapan untuk bepergian. Orang itu berkata, 'Hari ini hari Jum'at. Seandainya bukan hari Jum'at, tentulah aku sudah berangkat'. Umar menjawab, 'Sesungguhnya hari Jum'at itu tidak menahan seorang musafir. Karena itu, berangkatlah selama belum tiba waktu *rawah*'."[1098]

Argumentasi ini dibantah bahwa bisa jadi orang tersebut memiliki alasan seperti ketinggalan rombongan. Orang yang mengalami mudharat seperti itu digugurkan kewajiban shalat

---

[1096] Lih. *Mushannaf Abdurrazzaq* (3/251, bab: Bepergian pada Hari Jum'at, no. 5540). Status hadits *mursal*.

[1097] *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

[1098] Lih. *Mushannaf Abdurrazzaq* (1/250, bab: Bepergian pada Hari Jum'at, no. 5537).

Para periwayatnya *tsiqah*. Kata *rawah* berarti lawan pagi, yaitu nama waktu yang dimulai dari tergelincirnya matahari hingga malam. Lih. *Mukhtar Ash-Shihah* (hal. 262).

Jum'at dan jamaah baginya. Karena alasan inilah Umar ﷺ membolehkannya berangkat.

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Adapun dalil-dalil pendapat kedua yang mengatakan tidak boleh bepergian sebelum waktu *zawal* adalah:

Dalil pertama adalah riwayat dari Ibnu Umar ﷺ bahwa Nabi ﷺ bersabda,

مَنْ سَافَرَ يَوْمَ جُمُعَةٍ دَعَتْ عَلَيْهِ الْمَلاَئِكَةُ أَنْ لاَ يُصْحَبَ فِي سَفَرِهِ.

"Barangsiapa yang bepergian pada hari Jum'at, maka para malaikat mendoakan buruk baginya agar ia tidak mendapat teman dalam perjalanannya."[1099]

Hadits ini berisi ancaman yang tidak ditunjukkan pada tindakan meninggalkan sesuatu yang mubah.

Argumentasi ini dibantah bahwa hadits tersebut lemah karena dalam sanadnya terdapat Ibnu Lahi'ah yang statusnya lemah menurut para ahli hadits.[1100]

[1099] Hadits ini dicantumkan Ibnu Hajar dalam *At-Talkhish* (2/62), dan dinisbatkannya kepada Ad-Daruquthni dalam *Al Afrad*.

Al Hafizh Ibnu Hajar berkata, "Dalam sanadnya terdapat Ibnu Lahi'ah."

Al Hafizh Ibnu Hajar (*At-Taqrib*, 1/444) juga berkata, "Ia mencampur-adukkan hadits setelah kitab-kitabnya terbakar. Seperti ini pula penilaian Ibnu Al Jauzi dalam *Zad Al Ma'ad* (1/283)."

[1100] Al Hafizh Ibnu Hajar (*At-Taqrib*, 1/444) berkata, "Ia mencampur-adukkan hadits setelah kitab-kitabnya terbakar."

Dalil kedua adalah jika waktu shalat Jum'at telah masuk dengan datangnya waktu *zawal,* maka ia telah dikategorikan ke hari tersebut sebagaimana dijelaskan dalam firman Allah,

إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ

"Apabila diserukan shalat pada hari Jumat." (Qs. Al Jumu'ah [62]: 9)

Karena itu. orang yang rumahnya jauh dari masjid diwajibkan untuk berangkat ke masjid sebelum waktu *zawal* sesuai dengan firman Allah,

فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ

"Maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah." (Qs. Al Jumu'ah [62]: 9)

Alasannya adalah karena kewajiban sebab itu sama seperti kewajiban perbuatan (yang akibatkan). Manakala bepergian setelah wajibnya perbuatan itu hukumnya tidak boleh, maka tidak boleh pula setelah wajibnya sebab. Karena itu, hukum waktu sejak terbitnya fajar hingga waktu tergelincirnya matahari itu sama seperti hukum waktu sesudah tergelincirnya matahari dalam hal kewajiban pergi di dua waktu tersebut. Dengan demikian, hukum haram bepergian di dua waktu tersebut adalah sama.[1101]

Argumentasi ini dibantah dari dua sisi, yaitu:

Pertama, kata فَٱسْعَوْا *"maka bersegeralah"* dalam ayat ini berkaitan dengan panggilan adzan, dan ia menjadi jawaban dari

[1101] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (2/246), *At-Tahdzib* (2/335), *Al Bayan* (2/557), dan *Fath Al Aziz* (4/610).

kata إِذَا *"apabila"* dengan partikel فَ (maka). Kata نُودِيَ *"diserukan"* *(adzan)* menunjukkan datangnya waktu *zawal,* masuknya waktu dan waktunya kewajiban. Dalilnya adalah hadits Malik bin Huwairits bahwa Rasulullah ﷺ bersabda,

إِذَا حَضَرَتِ الصَّلاَةُ، فَأَذِّنَا.

"Jika (waktu) shalat telah datang, maka hendaklah kalian berdua mengumandangkan adzan."[1102]

Dengan demikian, keberangkatan dengan segera itu wajib sesudah waktu *zawal,* bukan sebelum waktu *zawal.*

Kedua, kata فَاسْعَوْا ditafsirkan berarti menuju. Hasan berkata, "Demi Allah, yang dimaksud di sini bukan berjalan kaki, melainkan menuju dengan hati dan niat."[1103]

Tarjih

Pendapat yang unggul adalah boleh bepergian sebelum waktu Jum'at masuk. Alasannya adalah karena tidak ada dalil *shahih* yang melarang hal tersebut.

Ibnu Mundzir berkata, "Saya tidak mengetahui adanya berita valid yang melarang bepergian di awal hari Jum'at hingga matahari tergelincir dan muadzin mengumandangkan adzan."[1104]

[1102] *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

[1103] Lih. *An-Nukat wa Al Uyun Tafsir Al Mawardi* (6/6) karya Imam Ali Muhammad Habib Al Mawardi, dan *Al Jami' li Ahkam Al Qur'an* (18/89) karya Imam Muhammad bin Ahmad Al Qurthubi.

[1104] Lih. *Al Ausath* (4/23).

Ini juga merupakan pendapat para sahabat ﷺ sehingga Ath-Thahawi berkata, "Tidak diketahui adanya pendapat yang berbeda dari para sahabat."[1105]

Ada keterangan bahwa Umar bin Khaththab ﷺ melihat seorang laki-laki memakai pakaian musafir setelah ia menunaikan shalat Jum'at, lalu ia bertanya, "Ada apa denganmu?" Orang itu menjawab, "Aku tadi ingin bepergian, tetapi aku tidak senang untuk bepergian sebelum shalat." Umar ﷺ berkata, "Sesungguhnya hari Jum'at tidak menghalangimu bepergian selama waktunya belum tiba."[1106]

Ini menjadi bantahan terhadap orang yang menakwili ucapan Umar ﷺ dengan maksud perjalanan sebelum fajar. Riwayat ini juga menjadi bantahan terhadap orang yang mengatakan bahwa perkenan Umar ﷺ terhadap orang tersebut bisa jadi karena ada halangan, yaitu khawatir tertinggal rombongan. Alasannya adalah karena orang tersebut menyatakan secara tegas bahwa ia tidak senang mengadakan perjalanan sebelum shalat, bukan karena alasan lain.

Adapun argumentasi mereka dengan hadits Ibnu Umar ﷺ mengenai larangan bepergian, kami telah menjelaskan kelemahannya dan pertentangannya dengan hukum awal, yaitu boleh. Karena itu tidak boleh beralih dari hukum awal ini kecuali berdasarkan dalil yang *shahih*. Allah Mahatahu.

[1105] Lih. *Mukhtashar Ikhtilaf Al Ulama* karya Ath-Thahawi (1/349-350).

[1106] HR. Abdurrazzaq dalam *Al Mushannaf* (1/250, bab: Bepergian pada Hari Jum'at, no. 5536). Para periwayatnya *tsiqah*.

Topik Keempat: Hukum Shalat-Shalat yang Bukan Fardhu tetapi Disyari'atkan Jamaah

Topik ini mencakup empat cabang, yaitu:

Cabang pertama berbicara tentang orang yang lupa akan takbir-takbir tambahan dalam shalat Id. Cabang kedua berbicara tentang orang yang terlewatkan shalat gerhana. Cabang ketiga berbicara tentang membalik sarung saat menghadap kiblat dalam shalat Istisqa. Sedangkan cabang keempat berbicara tentang tingkatan keimaman waliyyul amr dan wali dalam menshalati mayit.

Cabang Pertama: Orang yang Lupa akan Takbir Tambahan dalam Shalat Id

Syaikh berkata tentang orang yang lupa akan takbir shalat Id, "Seandainya seseorang melupakannya dan ia telah memulai bacaan, maka takbir tersebut telah lewat. Sedangkan menurut madzhab lama, orang tersebut boleh bertakbir selama belum ruku."[1107]

Yang dimaksud dengan takbir di sini adalah takbir-takbir tambahan, bukan takbiratul ihram karena takbiratul ihram adalah rukun sehingga shalat tidak sah kecuali dengannya. Orang yang lupa akan takbir-takbir tambahan dalam shalat Id itu memiliki tiga keadaan, yaitu:

Pertama, ia mengingatnya sebelum memulai membaca Al Qur`an. Dalam kasus ini ia boleh mengulangi takbir karena masih berada di tempatnya.

[1107] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 52) dan *Mughni Al Muhtaj* (1/589).

Kedua, ia mengingatnya sesudah ruku. Dalam kasus ini ia melanjutkan shalatnya dan tidak boleh mengulangi. Seandainya ia mengulangi, maka shalatnya batal karena ia telah melewatkan tempatnya.[1108]

Ketiga, ia mengingatnya sesudah memasuki bacaan atau sesudah selesai membaca Al Qur`an. Dalam kasus ini ada dua pendapat, yaitu:

a. Asy-Syafi'i dalam madzhab lamanya mengatakan bahwa ia harus kembali dan membaca takbir. Pendapat ini juga dipegang oleh kalangan madzhab Hanafi[1109] dan Malik. Hanya saja Malik mengatakan bahwa ia melakukan

---

[1108] Kalangan madzhab Hanbali dan Maliki dalam pendapat yang masyhur sejalan dengan kalangan madzhab Asy-Syafi'i tentang masalah ini, karena tempatnya takbir adalah saat berdiri dan hal itu telah berlalu. Hanya saja, menurut kalangan madzhab Maliki orang yang lupa melakukan sujud Sahwi sebelum salam. Dalam sebuah pendapat dalam madzhab Maliki, ia mengoreksinya selama belum mengangkat kepala.

Adapun dari kalangan madzhab Hanafi, Al Kasani berkata, "Seandainya ia telah ruku setelah selesai membaca Al Qur`an dalam rakaat pertama lalu ia ingat bahwa ia belum bertakbir, maka ia boleh mengulang dan bertakbir. Ruku'-nya teranulir, tetapi ia tidak mengulangi bacaan." Dalam hal ini dibedakan antara imam dan makmum. Imam diperintahkan untuk kembali ke posisi berdiri, dan tidak diperintahkan untuk melakukan takbir dalam posisi ruku. Sedangkan dalam masalah sebelumnya, makmum diperintahkan untuk bertakbir dalam posisi ruku. Perbedaannya adalah tempatnya takbir menurut hukum awalnya adalah dalam posisi berdiri. Kami menyamakan posisi ruku dengan berdiri bagi makmum lantaran ada darurat, yaitu kewajiban mengikuti imam. Sedangkan darurat ini tidak terjadi pada imam sehingga tempatnya takbir tetap dalam posisi berdiri. Karena itu ia diperintahkan untuk kembali kepada posisi berdiri. Kemudian, akibat dari keharusan kembali ke posisi berdiri inilah ruku-nya teranulir. Kasus ini tidak ada bedanya dengan kasus seseorang mengingat Al Fatihah saat ruku bahwa ia harus kembali dan membaca Al Fatihah, sedangkan ruku-nya teranulir. Demikian pula dalam kasus ini, dan ia tidak wajib mengulangi membaca Al Fatihah karena ia telah selesai membacanya. Ketika ruku telah terlaksana dengan sempurna dan orang yang shalat telah berpindah darinya itu tidak bisa dibatalkan sehingga ia tetap dalam keadaan sempurna."

Lih. *Bada'i' Ash-Shana'i'* (1/622-623), *Adz-Dzakhirah* (2/424), *Al Inshaf* (2/433) dan *Al Mughni* (3/275).

[1109] Silakan baca dua pendapat Asy-Syafi'i tersebut dalam *Al Bayan* (2/639), *Al Hawi Al Kabir* (2/492), dan *At-Tahdzib* (2/376).

sujud Sahwi untuknya sesudah salam karena ia melakukan tambahan bacaan yang diulanginya.[1110] Ini juga merupakan satu pendapat turunan di kalangan madzhab Hanbali.[1111]

Berdasarkan pendapat ini Al Mawardi berkata, "Jika ia teringat sesudah selesai membaca Al Fatihah lalu ia kembali kepada takbir, maka ia wajib mengulangi membaca Al Fatihah sesudah takbir, dan ia tidak melanjutkan apa yang telah ia kerjakan karena ia telah memutusnya dengan takbir. Jika ia teringat sesudah membaca Al Qur`an, maka ia dianjurkan untuk mengulangi bacaan Al Qur`an sesudah takbir. Tetapi jika ia tidak melakukannya, maka hukumnya tetap sah."[1112]

b. Pendapat yang diredaksikan dalam madzhab baru Asy-Syafi'i adalah ia tidak mengulangi dan tidak bertakbir.

   Dalam kitab *Al Umm* Asy-Syafi'i berkata, "Jika ia lupa takbir atau sebagiannya hingga ia telah mengawali bacaan Al Qur`an, lalu ia memutus bacaan Al Qur`an dan bertakbir, lalu kembali kepada bacaan Al Qur`an,

---

[1110] Lih. *Fath Al Qadir* karya Ibnu Hammam (2/76).

[1111] Lih. Al Mudawwanah *Al Kubra* (1/155), *Adz-Dzakhirah* (2/424), dan *Asy-Syarh Al Kabir ma'a Hasyiyah Ad-Dasuqi* (1/155).

[1112] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (2/492).

Seperti inilah pendapat yang *shahih* menurut kalangan madzhab Hanbali. Pendapat ini juga dipegang oleh kalangan madzhab Hanafi, karena rukun yang ditinggalkan sebelum sempurna itu teranulir menurut hukum awalnya karena ia tidak sah dengan sendirinya. Sesuatu yang tidak sah secara hukum itu keberadaannya dilihat dari adanya bagian yang menjadi faktor kesempurnaannya dari segi hukum. Serupa dengan kasus ini adalah orang yang teringat akan sujud sewaktu ia melakukan ruku.

Adapun kalangan madzhab Maliki memerintahkan untuk mengulangi bacaan, baik sebelum selesai membaca Al Fatihah atau sesudahnya. Kalau tidak salah, perintah mereka ini bermakna anjuran sebagaimana menurut kalangan madzhab Asy-Syafi'i. Konon pula, menurut mereka ia tidak perlu mengulangi.

Lih. *Bada'i' Ash-Shana'i'* (1/623), *Fath Al Qadir* (2/76), *Al Inshaf* (2/433), *Adz-Dzakhirah* (2/424), dan *Hasyiyah Ad-Dasuqi* (1/621).

maka shalatnya tidak rusak. Tetapi saya tidak memerintahkannya untuk menghentikan bacaan Al Qur`an ketika ia telah memulainya. Saya juga tidak memerintahkan untuk bertakbir ketika ia telah selesai membaca Al Qur`an. Namun, saya memerintahkan untuk bertakbir dalam rakaat sesuai dengan bilangannya tanpa perlu menambahkan, karena ia teringat di satu posisi yang jika posisi tersebut telah lewat maka orang yang meninggalkannya tidak wajib mengqadhanya di tempat lain."[1113]

Ini juga merupakan pendapat kalangan madzhab Hanbali menurut salah satu dari dua turunan pendapat yang paling *shahih*.[1114]

Dalil Pendapat Pertama dan Diskusinya

Kelompok yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu kembali dan melakukan takbir-takbir tambahan, berargumen bahwa letak takbir adalah dalam posisi berdiri. Selama seseorang mengingatnya dalam posisi berdiri dan itu merupakan tempatnya, maka ia wajib mengulanginya. Alasan lain adalah karena ia membaca Al Qur`an sebelum waktunya, sehingga ia harus meninggalkan bacaan lalu mendatangi amalan yang lebih penting agar tempatnya sesuai.

Mereka membantah orang yang mengqiyaskan takbir dengan doa Iftiftah bahwa doa Iftiftah itu dibaca untuk mengawali shalat, dan tempatnya adalah di permulaan shalat, sedangkan doa tersebut telah terlewatkan tempatnya setelah seseorang membaca Al Qur`an.

[1113] Lih. *Al Umm* (1/395).
[1114] Lih. *Al Inshaf* (2/433) dan *Al Mughni* (2/275).

Dalil Pendapat Kedua dan Diskusinya

Sementara kelompok yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu tidak perlu mendatangi takbir lagi, berargumen bahwa takbir-takbir tersebut termasuk *hai'ah* shalat (amalan yang sifatnya melengkapi), bukan termasuk fardhu shalat, sedangkan waktunya telah terlewatkan lantaran telah memulai bacaan. Ia tidak diqadha setelah waktunya lewat, sama seperti doa Iftiftah seandainya seseorang mengingatnya sesudah membaca Al Qur`an; ia tidak perlu kembali dan membacanya.[1115]

Namun pendapat ini dapat dijawab bahwa doa Iftiftah dibaca untuk mengawali shalat, dan tempatnya adalah di permulaan shalat, sedangkan ia telah terlewatkan ketika seseorang telah membaca Al Qur`an.

Tarjih

Pendapat yang unggul adalah pendapat kedua bahwa orang yang lupa takbir tambahan tidak kembali dan bertakbir, karena takbir-takbir tersebut merupakan sunnah shalat, sedangkan bacaan Al Qur`an adalah rukun dan fardhu. Jika seseorang telah memasuki rukun maka ia tidak boleh kembali kepada amalan sunnah sebelumnya, sebagaimana ketika seseorang lupa tasyahud kedua lalu ia berdiri dalam shalat-shalat empat rakaat, maka ia tidak perlu kembali. Allah Mahatahu.

[1115] Lih. *Al Bayan* (2/639), *At-Tahdzib* (2/372), *Fath Al Aziz* (5/61), *Al Mughni* (3/275), dan *Bada`i' Ash-Shana`i'* (1/623).

Cabang Kedua: Terlewatkan Shalat Khusuf (Gerhana Matahari)

Syaikh berkata, "Waktunya shalat gerhana matahari terlewatkan setelah gerhananya tersingkap dan setelah matahari tenggelam. Sedangkan waktunya shalat gerhana bulan terlewatkan setelah gerhananya tersingkap dan setelah matahari terbit, bukan fajar menurut madzhab baru, dan bukan karena ia terbenam."[1116]

Waktu shalat gerhana bulan terlewatkan karena tiga faktor; dua faktor disepakati dan satu faktor diperselisihkan, yaitu:

Pertama, waktunya terlewatkan setelah gerhana tersingkap. Alasannya adalah karena tidak ada lagi sebab yang mengharuskan shalat, yaitu gerhana bulan.

Kedua, waktunya terlewatkan akibat matahari telah terbit. Alasannya juga sama, yaitu hilangnya sebab yang mewajibkan shalat lantaran datangnya cahaya matahari dan hilangnya cahaya bulan.

Ketiga, faktor yang diperselisihkan; apakah waktunya shalat gerhana bulan itu lewat dengan terbitnya fajar atau tidak? Ada dua pendapat dalam masalah ini,[1117] yaitu:

a. Asy-Syafi'i dalam madzhab lamanya mengatakan bahwa waktunya terlewatkan dengan terbitnya fajar, sehingga shalat gerhana bulan tidak lagi dikerjakan. Pendapat ini juga dipegang oleh kalangan madzhab Maliki dalam sebuah pendapat.[1118] Pendapat inilah yang masyhur

---

[1116] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 54) dan *Mughni Al Muhtaj* (1/600-601).

[1117] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (2/511), *Al Muhadzdzab ma'a Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (5/58), *At-Tahdzib* (2/390), *Al Bayan* (2/670), *Fath Al Aziz* (5/80), dan *Mughni Al Muhtaj* (1/601).

[1118] Lih. *Adz-Dzakhirah* (2/431), *Hasyiyah Ad-Dasuqi* (1/630), dan *Hasyirah Al Khurasyi* (2/304).

dalam madzhab Hanbali karena itu merupakan waktu yang dilarang.[1119]

b. Asy-Syafi'i dalam madzhab barunya mengatakan bahwa waktunya tidak terlewatkan dengan terbitnya fajar, dan shalat gerhana bulan tetap dikerjakan. Inilah pendapat yang diredaksikan dan dinilai benar oleh kalangan madzhab Asy-Syafi'i. Asy-Syafi'i sendiri berkata, "Jika mereka shalat Shubuh dalam keadaan bulan hilang karena gerhana, maka mereka mengerjakan shalat gerhana bulan sesudah Shubuh selama matahari belum terbit."[1120]

   Pendapat ini juga dipegang oleh kalangan madzhab Maliki[1121] dan Hanbali dalam pendapat yang lain.[1122]

Dalil-Dalil dan Tarjih

Kalangan yang tidak membolehkan shalat gerhana bulan setelah waktunya lewat dengan terbitnya fajar mendasari pendapat mereka dengan dua alasan, yaitu:

Pertama, bulan merupakan pertanda malam sebagaimana matahari merupakan pertanda siang. Keberadaan bulan sebagai tanda itu terjadi di malam hari. Dengan terbitnya fajar dan datangnya siang, maka kekuatan tersebut telah hilang. Sebagaimana tidak ada anjuran shalat gerhana matahari setelah datangnya malam, maka demikian pula tidak ada anjuran untuk shalat gerhana bulan dengan kedatangannya siang.

[1119] Lih. *Al Mughni* (3/332), *Al Inshaf* (2/446), *Ar-Raudh Al Murabba'* (1/103), dan *Ghayam Al Masjid Al Haram* (7/468).

[1120] Lih. *Al Umm* (1/405).

[1121] Lih. *Adz-Dzakhirah* (2/431), *Hasyiyah Ad-Dasuqi* (1/63), dan *Hasyirah Al Khurasyi* (2/304).

[1122] Lih. *Al Mughni* (3/332), *Al Inshaf* (2/446), dan *Ghayah Al Maram* (7/467).

Kedua, kalangan madzhab Maliki dan Hanbali memberi alasan tidak boleh shalat dalam waktu tersebut karena itu merupakan waktu yang dilarang shalat.

Adapun kelompok yang membolehkan shalat gerhana bulan pada waktu tersebut memberi alasan bahwa gelapnya malam pada waktu tersebut masih ada. Dengan tersisanya kekuatan bulan dan manfaat cahaya yang diperoleh darinya, maka boleh dilakukan shalat gerhana bulan selama matahari belum terbit. Juga karena tidak ada waktu pada malam dan siang melainkan ia boleh digunakan untuk melakukan salah satu dari dua shalat gerhana matahari dan bulan. Juga karena penyebab shalat tersebut masih ada, yaitu terjadinya gerhana bulan.[1123]

Tarjih

Alasan kedua pendapat tentang shalat gerhana bulan setelah terbit fajar sejauh ini dikaitkan dengan bulan di malam hari dan manfaat cahayanya di tengah gelapnya malam, atau dengan hilangnya kekuatan bulan lantaran datangnya siang dan tidak adanya manfaat cahaya darinya. Karena itu, menurut saya pendapat yang paling kuat adalah boleh shalat gerhana bulan sesudah fajar selama gelapnya malam masih ada dan selama manfaat cahaya bulan masih ada. Tidak ada yang menghalangi cahaya bulan selain gerhana. Adapun jika matahari telah terbit dan cahayanya telah tersebar, maka di sini kekuatan bulan hilang dan

---

[1123] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (2/511), *Fath Al Aziz* (5/8), *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (5/58), *Adz-Dzakhirah* (2/431), *Al Mughni* (3/332), dan *Ghayah Al Maram* (7/468).

cahayanya tidak lagi dimanfaatkan sehingga shalat gerhana bulan tidak boleh dikerjakan.[1124]

Mengenai pendapat mereka bahwa waktu sesudah shalat Shubuh merupakan waktu larangan shalat, pendapat tersebut dijawab oleh kalangan madzhab Asy-Syafi'i bahwa yang larangan shalat pada waktu-waktu ini tidak bersifat umum, melainkan berlaku untuk shalat sunnah yang tidak memiliki sebabnya. Adapun shalat yang memiliki sebab itu boleh dikerjakan dalam waktu-waktu tersebut, seperti qadha shalat yang terlewatkan, baik fardhu atau sunah, shalat jenazah, dan sujud tilawah.

Cabang Ketiga: Membalik Selendang dalam Khutbah Istisqa[1125]

Syaikh berkata, "Khatib mengubah selendangnya saat menghadap kiblat, yaitu dengan memutar bagian kanannya ke bagian kirinya, dan sebaliknya, serta membaliknya, sesuai dengan madzhab baru. Jadi, khatib membalik bagian atasnya ke bawah, dan sebaliknya."[1126]

Tidak ada perbedaan pendapat dari Asy-Syafi'i dalam hal imam mengubah letak selendangnya di awal khutbah kedua saat menghadap kiblat, dan tindakannya itu diikuti oleh makmum. Akan tetapi terjadi perbedaan pendapat dalam hal membalik

---

[1124] Pendapat ini diunggulkan oleh Imam Ishaq bin Rahawaih dan Ibnu Mundzir dalam *Al Ausath* (5/313). Lih. *Asy-Syarh Al Mumti'* (5/254).

[1125] Kata *istisqa* berarti meminta air dengan pengertian meminta diturunkan hujan. Kata ini terbentuk dari kata *suqya*.

Lih. *Mukhtar Ash-Shihah* (hal. 305), *Al Mishbah Al Munir* (hal. 107).

Sedangkan menurut istilah, *Istisqa* berarti memohon hujan kepada Allah dengan cara tertentu manakala ada kebutuhan terhadapnya.

Lih. *Hasyiyah Radd Al Mukhtar* (2/184), *Fath Al Aziz* (5/87), *Asy-Syarh Ash-Shaghir* (1/537), dan *Al Mausu'ah Al Fiqhiyyah* (3/304).

[1126] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 55) dan *Mughni Al Muhtaj* (1/68).

selendang yang berbentuk segi empat[1127]; apakah dianjurkan untuk membalik selain mengubah posisinya, ataukah cukup dengan mengubah posisinya saja?

Ada dua pendapat tentang hal ini, yaitu:[1128]

Pertama, Asy-Syafi'i dalam madzhab lamanya mengubah posisi selendang tetapi tidak membaliknya.[1129] Ini merupakan pendapat Malik,[1130] Ahmad,[1131] dan pendapat mayoritas ulama.[1132]

Kedua, pendapat yang diredaksikan dalam madzhab barunya bahwa imam membalik selendang selain mengubah posisinya. Dalam kitab *Al Umm* ia berkata, "Kami memerintahkan imam untuk membalik selendangnya, yaitu mengubah bagian atasnya menjadi di bawah. Selain membalik, ia juga dianjurkan untuk mengubah bagian yang mulanya di pundak kanannya menjadi di pundak kirinya, dan yang mulanya di pundak kirinya menjadi di pundak kanannya. Dengan demikian, ia telah melakukan apa yang dimaksud Rasulullah ﷺ dengan

---

1127 An-Nawawi (*Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab,* 5/81) berkata, "Pengarang (Asy-Syirazi) mengatakan bahwa jika bentuknya bulat maka tidak dianjurkan, melainkan cukup dipindahkan dari kanan ke kiri dan sebaliknya menurut pendapat yang disepakati."

1128 Lih. *Al Ausath* (5/102-103), *Al Bayan* (2/683-684), *Fath Al Aziz* (5/102-103), *Al Muharrar* (hal. 299), *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (5/81-82), dan *Al Wasith* (2/953).

1129 Ibnu Mundzir (*Al Ausath,* 4/333) berkata, "Asy-Syafi'i berpendapat demikian saat berada di Irak, kemudian ia menarik pendapat tersebut."

Al Imrani (*Al Bayan,* 2/683) berkata, "Demikianlah yang disebutkan Syaikh Abu Hamid dalam *At-Ta'liq* dan Syaikh Abu Nashr dalam *Al Mu'tamad.*"

1130 Lih. *Al Mughni wasy-Syarh Al Kabir* (1/153), *Adz-Dzakhirah* (2/435), dan *Jawahir Al Iklil* (1/148).

1131 Lih. *Masa'il Al Imam Ahmad* (hal. 74), *Al Mughni* (3/340-341), *Al Inshaf* (2/459), dan *Syarh Az-Zarkasyi* (2/266).

1132 Lih. *Al Istidzkar* (7/137-138), *Al Ausath* (4/323), *Fath Al Bari* (3/586-587), dan *Bidayah Al Mujtahid* (1/156-157).

membaliknya, dan dengan apa yang beliau lakukan, yaitu mengubah yang kanan menjadi ke kiri."[1133]

Pendapat ini juga dipegang oleh Abu Yusuf dan Muhammad bin Hasan dua sahabat Abu Hanifah,[1134] serta pendapat kalangan Azh-Zhahiri.[1135]

Dalil-Dalil dan Diskusinya

Pegangan dua pendapat tersebut adalah hadits Abdullah bin Zaid ﷺ.[1136]

Mayoritas ulama dalam hal mengubah posisi selendang dalam khutbah Istisqa berargumen dengan riwayat yang dilansir dalam *Sunan Abi Dawud* dan selainnya dari riwayat Abdullah bin Zaid ﷺ,

---

[1133] Lih. *Al Umm* (1/418).

[1134] Menurut Imam Abu Hanifah, khatib tidak dianjurkan mengubah posisi selendang dan tidak pula membaliknya karena shalat Istisqa' dipandangnya sebagai doa, sama seperti doa-doa yang lain. Dalam doa tidak ada anjuran sama sekali untuk membalik selendang. Mengenai argumentasi para ulama dengan praktik Nabi ﷺ yang mengubah posisi selendangnya bahwa beliau melakukannya hanya untuk menimbulkan rasa optimisme. Namun pendapatnya ini ditentang oleh sahabat yang bernama Muhammad bin Hasan. Ia menganjurkan hal ini hanya untuk imam, bukan untuk makmum.

Lih. *Bada'i' Ash-Shana'i'* (1/634), *Kitab Al Ashl* (1/400), dan *Al Hidayah Syarh Al Bidayah ma'a Syarh Fath Al Qadir* (2/94-96).

[1135] Lih. *Al Muhalla* (5/66).

Pendapatnya sama seperti pendapat Al Ghazali dalam hal membalik bagian luar ke bagian dalam.

[1136] Dia adalah Abdullah bin Zaid bin Ashim bin Ka'b bin Amr Abu Muhammad Al Anshari Al Bukhari Al Mazini. Ia seorang sahabat yang terlibat dalam perang Uhud dan sesudahnya. Ia ikut memerangi Musailamah Al Kadzdzab. Ia meriwayatkan dari Nabi ﷺ sebanyak 48 hadits. Ia terbunuh dalam Perang Harrah di Madinah pada tahun 63 H. Ayahnya adalah seorang sahabat, dan ia adalah paman Abbad bin Tamim. Lih. *Tahdzib Al Kamal* (14/528-540), *Siyar A'lam An-Nubala'* (2/277) dan *Al I'lam* (4/88).

وَحَوَّلَ رِدَاءَهُ، فَجَعَلَ عِطَافَهُ الأَيْمَنَ عَلَى عَاتِقِهِ الأَيْسَرِ، وَجَعَلَ عِطَافَهُ الأَيْسَرَ عَلَى عَاتِقِهِ الْأَيْمَنِ، ثُمَّ دَعَا اللهَ عَزَّ وَجَلَّ.

"Rasulullah ﷺ memutar selendangnya dengan meletakkan selendang beliau yang sebelah kanan pada pundak kirinya dan meletakkan selendang beliau yang sebelah kirinya pada pundak kanannya, kemudian beliau berdoa kepada Allah ﷻ."[1137]

Asy-Syafi'i dalam madzhab baru dan yang sependapat dalam hal membalik dan mengubah posisi selendang berargumen dengan riwayat dari Abdullah bin Zaid ؓ dalam *Sunan Abi Daud* dan selainnya, ia berkata:

[1137] Kata *ithafah* berarti selendang. Lih. *Mukhtar Ash-Shihah* (hal. 440) dan *Mukhtashar An-Nihayah* (hal. 104).

HR. Abu Daud (1/302, pembahasan: Shalat, bab: Gabungan Bab-Bab Shalat Istisqa' dan Cabang-Cabangnya, no. 1163) dengan redaksi:

Muhammad bin Auf menceritakan kepada kami, ia berkata: Aku membaca dalam surat Amr bin Harts—yakni Al Hamshi—dari Abdullah bin Salim, dari Az-Zubaidi, dari Muhammad bin Muslim, dengan hadits ini dengan sanadnya tanpa menyebut shalat.

Dalam *Shahih Al Bukhari* (2/20, pembahasan: Istisqa', bab: Istisqa di Masjid) riwayat ini bersumber dari Abbad bin Tamim dari pamannya, yaitu Abdullah bin Zaid Al Anshari, ia berkata: Nabi ﷺ keluar ke tempat shalat untuk melakukan shalat Istisqa'. Beliau menghadap kiblat, shalat dua rakaat, lalu membalik sarung beliau."

Sufyan berkata: Al Mas'udi mengabariku dari Abu Bakar, ia berkata: Nabi ﷺ mengubah bagian kanan ke kiri."

Seperti inilah riwayat Ibnu Majah (1/403, no. 1267) dari jalur riwayat lain dalam *Sunan Ibnu Majah* juga (1/403, no. 1268, pembahasan: Mendirikan shalat dan kesunnahan di dalamnya, bab: tentang shalat Istisqa) dari hadits Abu Hurairah ؓ dengan redaksi,

"Kemudian beliau membalik selendang beliau dengan menjadikan bagian kanannya pada bagian kirinya, dan menjadikan bagian kirinya pada bagian kanannya."

As-Sindi dalam *Az-Zawa`id* berkata, "Sanadnya *shahih*, dan para periwayatnya *tsiqah*."

اسْتَسْقَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَلَيْهِ خَمِيصَةٌ لَهُ سَوْدَاءُ، فَأَرَادَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَأْخُذَ بِأَسْفَلِهَا فَيَجْعَلَهُ أَعْلَاهَا، فَلَمَّا ثَقُلَتْ قَلَبَهَا عَلَى عَاتِقِهِ.

"Rasulullah ﷺ mengadakan shalat Istisqa dengan memakai *khamishah*[1138] miliknya yang berwarna hitam. Rasulullah ﷺ bermaksud untuk mengambil bagian bawahnya dan menjadikannya sebagai bagian atasnya. Namun ketika terasa berat, maka beliau membaliknya di atas pundaknya."[1139]

Ibnu Abdul Barr berkata, "Dalam hadits ini ada dalil bahwa seandainya *khamishah* tidak terasa berat bagi Nabi ﷺ, tentulah beliau membaliknya dengan mengubah bagian atasnya menjadi bagian bawah."[1140]

Argumen ini dibantah bahwa tambahan yang dijadikan sandaran kalangan madzhab Asy-Syafi'i dalam madzhab baru

---

[1138] *Khamishah* berarti pakaian yang berwarna hitam dan memiliki tanda di kedua ujungnya, terbuat dari katun atau wol. Jika ia tidak memiliki tanda, maka ia tidak disebut *khamishah*. Lih. *Al Mishbah Al Munih* (hal. 70) dan *Hilyah Al Fuqaha`* (hal. 89).

[1139] HR. Abu Daud dalam *As-Sunan* (1/302, pembahasan: Shalat, bab: Shalat Istisqa, no. 1164), Ahmad dalam *Musnad*-nya (4/41), dan Al Hakim dalam *Al Mustadrak* (pembahasan: Istisqa, bab: Membalik Selendang, Takbir, dan Bacaan dalam Shalat Istisqa, 1/367) dari jalur Imarah bin Ghaziyyah, dari Abbad bin Tamim, dari Abdullah Zaid.

Hadits ini dinilai *shahih* oleh para ulama. Al Hakim berkata, "Hadits ini *shahih* menurut kriteria Muslim."

An-Nawawi dalam *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (5/77) menilainya *shahih-hasan*.

[1140] Lih. *Al Istidzkar* (7/138).

kendati benar adanya namun itu hanya merupakan dugaan periwayat. Perbuatan Nabi ﷺ tidak boleh ditinggalkan lantaran hal tersebut. Yang menuturkan tentang pengubahan posisi selendang adalah jamaah (sekelompok periwayat), namun tidak seorang pun di antara mereka yang menuturkan bahwa Nabi ﷺ membalik bagian atasnya menjadi bagian bawah. Jauh dari nalar sekiranya Nabi ﷺ mengurungkan perbuatan tersebut di semua kejadian lantaran selendang yang beliau pakai terlalu berat."[1141]

Tarjih

Pendapat yang paling hati-hati adalah pendapat yang dikemukakan Asy-Syafi'i dalam madzhab barunya, yaitu membalik disertai mengubah posisi, untuk menggabungkan dua riwayat yang ada. Dengan pendapatnya ini Asy-Syafi'i telah menggabungkan tindakan Nabi ﷺ dalam mengubah posisi selendang dengan niat beliau untuk membalik selendang.

Al Hafizh Ibnu Hajar berkata, "Tidak diragukan bahwa pendapat yang dianjurkan Asy-Syafi'i[1142] itu lebih berhati-hati, dan inilah yang diunggulkan oleh Ibnu Hazm dan Asy-Syaukani, yaitu dengan menambahkan tindakan membalik selendang dari luar ke dalam. Pendapat ini pula yang dikemukakan Al Ghazali dari kalangan madzhab Asy-Syafi'i[1143] dengan dalil hadits yang ia dan selainnya riwayatkan dari Abdullah bin Zaid:

[1141] Lih. *Al Mughni* karya Ibnu Qudamah (3/341).
[1142] Lih. *Fath Al Bari* (3/587).
[1143] Lih. *Al Muhalla* (5/66), *Nail Al Authar* (3/332), dan *Al Wasith* (2/953).

قَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ اسْتَسْقَى لَنَا أَطَالَ الدُّعَاءَ وَأَكْثَرَ الْمَسْأَلَةَ ، قَالَ: ثُمَّ تَحَوَّلَ إِلَى الْقِبْلَةِ وَحَوَّلَ رِدَاءَهُ فَقَلَبَهُ ظَهْرًا لِبَطْنٍ، وَتَحَوَّلَ النَّاسُ مَعَهُ.

"Aku melihat Rasulullah ﷺ ketika memohonkan hujan untuk kami beliau memanjangkan doa dan memperbanyak permohonan." Abdullah bin Zaid melanjutkan, "Kemudian beliau beralih ke kiblat, mengubah posisi selendang beliau dengan membaliknya dari luar ke dalam, dan orang-orang pun mengubah selendang mereka bersama beliau."[1144]

Adapun pendapat yang mengatakan bahwa tambahan redaksi merupakan dugaan periwayat, pendapat tersebut dapat dijawab bahwa periwayat tersebut, yaitu Abdullah bin Zaid ﷺ, mengabarkan apa yang ia saksikan sebagaimana ia mengabarkan pengubahan posisi selendang. Bagaimana mungkin hal ini dianggap sebagai dugaan. Mengenai pendapat mereka bahwa perbuatan Nabi ﷺ tidak boleh ditinggalkan lantaran adanya riwayat ini, pendapat tersebut dapat dibantah bahwa tidak seorang pun yang berpendapat untuk tidak mengubah posisi selendang, tetapi yang dimaksud adalah mengubah posisi selendang sesuai dengan praktik Rasulullah ﷺ, ditambah dengan membalik selendang sesuai dengan niat Rasulullah ﷺ.

[1144] HR. Ahmad dalam *Al Musnad* (3/142).
Sanad hadits *hasan,* dan para periwayatnya merupakan para periwayat Syaikhani kecuali Ibnu Ishaq, tetapi riwayatnya *hasan* manakala ia menyatakan terjadinya penceritaan, dan ia telah melakukan hal itu.

Adapun pendapat mereka, bahwa yang meriwayatkan pengubahan posisi selendang adalah sekelompok periwayat, dan tidak seorang pun di antara mereka yang menuturkan bahwa Nabi ﷺ membalik selendang, pendapat ini dapat dibantah bahwa sebagian besar hadits tentang pengubahan posisi selendang dalam *Ash-Shahihain* dan selainnya itu bersumber dari Abdullah bin Zaid Al Anshari ؓ. Dia pula yang meriwayatkan hadits tentang membalik selendang juga. Allah Mahatahu.

Cabang Keempat: Tingkatan Waliyyul Amr dan Wali dalam Menshalati Mayit

Syaikh berkata, "Menurut madzhab baru, wali lebih berhak mengimami shalat jenazah daripada waliyyul amr jenazah."[1145]

Jika *waliyyul amr* dan wali jenazah sama-sama hadir dalam shalat mayit, maka siapa di antara keduanya yang lebih berhak menjadi imam? Ada dua pendapat Asy-Syafi'i tentang hal ini, yaitu:[1146]

Pertama, Asy-Syafi'i dalam madzhab lamanya berpendapat bahwa *waliyyul amr* lebih berhak menjadi imam. Pendapat ini juga dipegang oleh Abu Hanifah,[1147] Malik,[1148] dan Ahmad. Ini juga

---

1145 Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 60) dan *Mughni Al Muhtaj* (2/29).

1146 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (3/45), *Al Muhadzdzab ma'a Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (5/172), *Fath Al Aziz* (5/158-159), *At-Tahdzib* (2/429), *Al Bayan* (3/56), dan *Al Muharrar* (327).

1147 Lih. *Hasyiyah Radd Al Mukhtar* (2/219-220), *Bada'i' Ash-Shana'i'* (2/58), dan *Al Hidayah ma'a Fath Al Qadir* (2/122).

1148 Lih. *Al Mughni* wasy-Syarh Al Kabir (1/169), *Adz-Dzakhirah* (2/467), *Asy-Syarh Al Kabir ma'a Hasyiyah Ad-Dasuqi* (1/669), dan *Jawahir Al Iklil Syarh Mukhtashar Khalil* (1/163).

merupakan pendapat kalangan madzhab Hanbali.[1149] Menurut Ibnu Mundzir, ini merupakan pendapat mayoritas ulama.[1150]

Kedua, Asy-Syafi'i dalam madzhab barunya berpendapat bahwa wali lebih berhak daripada *waliyyul amr* untuk mengimami shalat jenazah. Pendapat inilah diredaksikan dalam-kitab madzhab barunya.

Dalam kitab *Mukhtashar Al Muzani* dikutip pendapat Asy-Syafi'i, "Wali lebih berhak mengimami shalat jenazah daripada *waliyyul amr* karena ini termasuk perkara-perkara khusus."[1151]

Pendapat inilah yang *shahih* menurut madzhab Asy-Syafi'i,[1152] dan dipegang oleh Abu Hanifah dalam sebuah riwayat pendapat darinya, dan oleh Abu Yusuf.[1153] Ini juga merupakan pendapat kalangan madzhab Hanbali.[1154]

[1149] Lih. *Al Mughni* (3/405-406), *Syarh Az-Zarkasyi ala Mukhtashar* Al Kharqi (2/305), *Al Inshaf* (2/413), dan *Al Ifshah* (2/175-176).

Menurut kalangan madzhab Maliki dan Hanbali, penerima wasiat lebih didahulukan daripada pemimpin formal. Muhammad bin Hasan dalam *Al Ashl* (1/378) berkata, "Imam pemukiman lebih berhak menshalatinya."

Dalam *Bada'i' Ash-Shana'i'* (2/258) penulis berkata, "Hasan meriwayatkan dari Abu Hanifah bahwa imam terbesar lebih berhak menshalati jika ia hadir. Jika ia tidak hadir, maka digantikan oleh pejabat daerah. Jika ia tidak hadir, maka digantikan oleh imam pemukiman. Jika ia tidak hadir, maka digantikan dengan kerabat mayit yang paling dekat."

[1150] Lih. *Al Ausath* (5/398).

[1151] Lih. *Mukhtashar Al Muzani ma'a Al Hawi Al Kabir* (3/45).

Asy-Syafi'i (*Al Umm,* 1/461) berkata, "Apabila waliyyul amr menghadiri mayit, maka saya menganjurkan agar tidak ada yang mengimami shalat jenazah kecuali dengan seizin waliyyul amr. Alasannya adalah karena ini termasuk perkara-perkara khusus yang menurutku waliyyul amr lebih berhak daripada wali. Allah Mahatahu."

[1152] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (5/172).

[1153] Lih. *Bada'i' Ash-Shana'i'* (2/58), *Al Hidayah ma'a Fath Al Qadir* (2/122), dan *Radd Al Mukhtar* (2/219-220).

[1154] Lih. *Al Inshaf* (2/473) dan *Al Mughni* (3/405-406).

Dalil-Dalil Pendapat Pertama dan Diskusinya

Dalil pertama adalah riwayat dari Abu Mas'ud Al Anshari ﷺ secara terangkat sanadnya kepada Nabi ﷺ, bahwa beliau bersabda,

وَلاَ يَؤُمَّنَّ الرَّجُلُ الرَّجُلَ فِي سُلْطَانِهِ.

"Dan janganlah seseorang mengimami orang lain di wilayah kekuasaannya."[1155]

Letak argumen dalam hadits ini adalah shalat jenazah merupakan shalat yang dianjurkan untuk dikerjakan secara jamaah. Implikasinya adalah *waliyyul amr* lebih berhak mengimami shalat jenazah daripada wali, sama seperti shalat-shalat yang lain.[1156]

Namun argumen ini dijawab bahwa hadits tersebut berlaku untuk shalat-shalat fardhu saja.[1157]

Dalil kedua adalah riwayat dari Abu Hazim, ia berkata:

شَهِدْتُ حُسَيْنًا حِينَ مَاتَ الْحَسَنُ وَهُوَ يَدْفَعُ فِي قَفَا سَعِيدِ بْنِ الْعَاصِ وَهُوَ يَقُولُ: تَقَدَّمْ فَلَوْلَا السُّنَّةُ مَا قَدَّمْتُكَ، وَسَعِيدٌ أَمِيرٌ عَلَى الْمَدِينَةِ يَوْمَئِذٍ قَالَ: فَلَمَّا صَلَّوْا عَلَيْهِ قَامَ أَبُو هُرَيْرَةَ فَقَالَ: أَتَنْفِسُونَ عَلَى ابْنِ

[1155] HR. Muslim (1/456, pembahasan: Masjid dan Tempat-tempat Shalat, bab: Siapa yang Lebih Berhak Menjadi Imam, no. 673).

[1156] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (3/45).

[1157] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (3/45) dan *Al Bayan* (3/56).

نَبِيِّكُمْ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تُرْبَةً يَدْفِنُونَهُ فِيهَا؟ ثُمَّ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: مَنْ أَحَبَّهُمَا فَقَدْ أَحَبَّنِي، وَمَنْ أَبْغَضَهُمَا فَقَدْ أَبْغَضَنِي.

"Aku menyaksikan Husain ketika Hasan wafat. Ia mendorong tengkuk Sa'id bin Ash sambil berkata, 'Majulah! Seandainya bukan karena Sunnah, aku tidak akan memintamu maju'. Sa'id pada waktu itu merupakan gubernur Madinah." Ia melanjutkan, "Ketika orang-orang telah menshalati jenazah Hasan, Abu Hurairah ﷺ berdiri dan berkata, 'Apakah kalian mau meringankan beban anak Nabi kalian ﷺ dengan memberikan sebuah makam agar mereka memakamkannya di tempat itu?' Kemudian ia berkata, "Aku mendengar Rasulullah ﷺ bersabda, *'Barangsiapa yang mencintai keduanya, maka ia telah mencintaiku. Barangsiapa yang membenci keduanya, maka ia telah membenciku'.*"[1158]

[1158] HR. Abdurrazzaq dalam *Al Mushannaf* (3/472, no. 6369), Al Hakim dalam *Al Mustadrak* (3/171), dan Al Baihaqi dalam *As-Sunan Al Kubra* (4/28-29) dari Salim bin Abu Hafshah dari Abu Hazim.

Salim bin Abu Hafshah Al Ijli adalah Abu Yunus. Ia dinilai lemah oleh Al Hafizh Ibnu Hajar dalam *At-Talkhish Al Habir* (2/145-146).

Al Hafizh Ibnu Hajar juga berkata, "Salim adalah periwayat yang lemah, tetapi An-Nasa`i dan Ibnu Majah meriwayatkan hadits ini dari jalur lain dari Abu Hazim."

Al Hafizh Ibnu Hajar (*Taqrib At-Tahdzib,* 4/28-29) berkata, "Ia seorang periwayat yang jujur namun ia berhaluan syiah."

Demikian pula keterangan dalam *Tahdzib Al Kamal* (10/133-134). Hanya saja Ibnu Ma'in menilainya *tsiqah*.

Al Hakim (*Al Mustadrak,* 3/171) berkata, "Sanad hadits *shahih* tetapi tidak dilansir oleh Al Bukhari dan Muslim."

Penilaiannya ini disepakati oleh Adz-Dzahabi. Al Haitsami (*Majma' Az-Zawa`id,* 3/31) berkata, "Para periwayatnya dinilai *tsiqah* oleh para ulama."

Namun dalil ini dapat dikritik dari beberapa sisi, yaitu:

Pertama, sanad *atsar* ini lemah karena di dalamnya ada Salim bin Abu Hafshah. Ia dinilai lemah oleh Al Hafizh Ibnu Hajar dan selainnya.[1159]

Kedua, tindakan Husain yang meminta Sa'id untuk maju merupakan tindakan menjaga kesopanan, bukan kewajiban. Dalilnya adalah Sa'id pernah meminta izin kepada Husain ﷺ dalam shalat. Seandainya menjadi imam merupakan haknya, tentulah ia tidak perlu meminta izin kepadanya.[1160]

Ketiga, bisa jadi Husain meminta Sa'id maju sebagai imam karena khawatir terjadi konflik, dan untuk meredam ekses negatif.

Keempat, dimungkinkan Husain ﷺ telah menshalatinya sebelum itu.[1161]

Dalil-Dalil Pendapat Kedua dan Diskusinya

Kalangan yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu pendapat baru yang mengatakan bahwa wali mayit lebih

---

Jadi, *atsar* ini memiliki riwayat pendukung yang kuat. Ia diriwayatkan oleh Al Baihaqi dalam *As-Sunan Al Kubra* (4/29) dari Ismail bin Raja` Az-Zubaidi, ia berkata: Aku diberitahu oleh orang yang menyaksikan Husain bin Ali ketika Hasan wafat ....

Ia juga melansirnya dengan redaksi yang ringkas, dan di dalamnya ia menyebutkan ucapan Husain kepada Sa'id, "Majulah! Seandainya bukan karena Sunnah, aku tidak akan menyuruhmu maju."

Ismail bin Raja dinilai *tsiqah* oleh para ulama, termasuk Tabi' bin Abu Hafshah.

Al Albani dalam *Al Jana`iz* (hal. 130) berkata, "Ini merupakan riwayat pendukung yang kuat meskipun tidak disebutkan nama orang yang menyaksikan kisah tersebut karena namanya telah disebutkan oleh Salim seperti yang Anda lihat, serta oleh ahli lain sebagaimana yang diisyaratkan oleh ucapan Al Hafizh, 'Akan tetapi hadits ini diriwayatkan oleh An-Nasa`i dan Ibnu Majah'. Dengan demikian hilang kesamaran dan sanadnya menjadi kuat. Allah Mahatahu."

1159 Lih. *Talkhish Al Habir* (2/145-146) dan *Tahdzib Al Kamal* (10/133-134).

1160 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (3/45).

1161 Lih. *Al Bayan* (3/56-57).

didahulukan daripada *waliyyul amr* dalam shalat jenazah, berpegang pada dalil-dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah makna umum firman Allah,

وَأُوْلُوا ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ

"Dan orang-orang yang mempunyai hubungan darah satu sama lain lebih berhak (waris mewarisi) di dalam Kitab Allah." (Qs. Al Ahzaab [33]: 6)

Letak argumen dalam ayat ini adalah ayat ini berlaku umum untuk shalat dan selainnya.[1162] Namun argumen ini dijawab bahwa ayat tersebut diberlakukan untuk warisan dan wali pernikahan, bukan shalat atas mayit.[1163]

Dalil kedua adalah wali didahulukan dalam perkara-perkara khusus, dan kewalian merupakan hak wali karena faktor nasab. Karena itu ia lebih berhak daripada *waliyyul amr*, sama seperti kewalian dalam pernikahan. Setiap orang yang lebih didahulukan dari yang lain dalam pernikahan itu juga didahulukan darinya dalam hal shalat jenazah, sama seperti kerabat dekat dan kerabat jauh.[1164]

Dalil ini dikritik bahwa shalat jenazah itu termasuk perkara umum sehingga haknya ada di tangan sultan, sama seperti shalat Jum'at dan shalat Id. Lain halnya dengan pernikahan karena ia termasuk perkara khusus. Mudharat dan manfaatnya berkaitan dengan wali, bukan pada sultan.[1165]

[1162] Lih. *Al Bayan* (3/56).
[1163] Lih. *Al Inayah ma'a Fath Al Qadir* (2/122).
[1164] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (3/45) dan *Al Muhadzdzab ma'a Al Majmu'* (5/172).
[1165] Lih. *Bada'i' Ash-Shana'i'* (5/58).

Dalil ketiga adalah shalat jenazah disyari'atkan sebagai doa dan syafa'at bagi mayit, sedangkan doa dari kerabat dekat itu lebih diharapkan mustajab karena ia lebih ikhlas dalam berdoa.[1166]

Dalil ini dikritik bahwa mendahulukan imam atau pemimpin umat itu tidak menghalangi doa kerabat dekat dan syari'atnya. Selain itu, doa imam itu lebih dekat untuk dikabulkan.[1167] Nabi ﷺ bersabda,

ثَلاَثٌ لاَ تُرَدُّ دَعْوَتُهُمْ، الإِمَامُ الْعَادِلُ، وَالصَّائِمُ حِينَ يُفْطِرُ، وَدَعْوَةُ الْمَظْلُومِ.

"Ada tiga kelompok manusia yang doanya tidak ditolak, yaitu imam yang adil, orang yang berpuasa hingga ia berbuka, dan doa orang yang teraniaya."[1168]

Namun dalil ini dibantah bahwa hadits ini lemah menurut sebagian ulama. Menurut riwayat yang benar, doa yang mustajab itu tidak mencakup imam yang adil sebagaimana sabda Nabi ﷺ,

ثَلَاثُ دَعَوَاتٍ لاَ شَكَّ فِي إِجَابَتِهِنَّ: دَعْوَةُ الْمَظْلُومِ وَدَعْوَةُ الْمُسَافِرِ وَدَعْوَةُ الْوَالِدِ عَلَى الْوَلَدِ.

"Ada tiga doa yang tidak diragukan terjawabnya, yaitu doa orang yang teraniaya, doa musafir, dan doa celaka dari orang tua untuk anaknya."[1169]

1166 *Ibid.*

1167 *Ibid.*

1168 HR. Al Mundziri dalam *At-Targhib wa At-Tarhib* dalam bahasan tentang *Qadha* dan lainnya dari Abu Hurairah secara *marfu'*.

Hadits ini dinilai lemah oleh Al Albani dalam *Dha'if At-Targhib wa At-Tarhib* (2/82).

Dalil keempat adalah mendahulukan wali itu merupakan bagian dari penunaian hak mayit sehingga ia serupa dengan pengafanan dan pemakaman.[1170]

Dalil ini dikritik bahwa qiyas tidak berlaku saat ada nash, sedangkan nash menunjukkan bahwa *waliyyul amr* lebih didahulukan daripada wali mayit.

Tarjih

Setelah kami menyampaikan pendapat-pendapat yang ada beserta dalil-dalilnya berikut diskusinya, maka pendapat yang menurut saya lebih unggul adalah pendapat yang mengatakan bahwa *waliyyul amr* lebih didahulukan daripada wali mayit dalam shalat jenazah dengan alasan sebagai berikut:

Pertama, atsar Husain bin Ali ﷺ di atas terkait tindakannya menyuruh Sa'id bin Ash untuk maju sebagai imam shalat atas saudaranya. Sa'id adalah gubernur Madinah pada masa pemerintahan Mu'awiyah ﷺ. Ucapan Husain ﷺ, "Seandainya bukan karena sunnah, tentulah aku tidak memintamu maju" merupakan perkataan seorang sahabat, sedangkan perkataan sahabat "sunnahnya demikian" itu dihukumi sebagai hadits yang terangkat sanadnya kepada Nabi ﷺ menurut pada ahli Ushul.[1171]

[1169] HR. Al Mundziri dalam *At-Targhib wa At-Tarhib.*

Al Albani menilainya *hasan lighairihi (bagus karena ada riwayat lain).* Lih. *Shahih At-Targhib wa At-Tarhib* (2/534).

[1170] Lih. *At-Tahdzib* (2/492).

[1171] Lih. *Ahkam Al Jana'iz wa Bida'uha* (hal. 130) karya Muhammad Nashiruddin Al Albani.

Silakan baca kekuatan ucapan sahabat sebagai argumen terkait hal-hal yang dapat dicapai dengan nalar dan ijtihad dalam *Al Wajiz fi Ushul Al Fiqh* (hal. 260) karya Dr. Abdul Karim Zaidan.

Ibnu Mundzir berkata, "Di hadapan Husain ﷺ saat itu ada banyak sahabat Muhajirin dan Anshar. Oleh karena tidak ada seorang pun di antara mereka yang menentang ucapannya, maka hal itu menunjukkan bahwa ucapan Husain ﷺ itu benar menurut mereka."

Ibnu Mundzir juga berkata, "Dalam masalah ini tidak dalil yang lebih tinggi daripada hadits ini, karena jenazah Hasan bin Ali dihadiri oleh sebagian besar sahabat Rasulullah ﷺ dan selain mereka sebagaimana yang terlihat. Allah Mahatahu."[1172]

Sebagian ulama menganggap kejadian ini sebagai *ijma'*.[1173]

Pernyataan mereka bahwa sanad hadits ini lemah dapat dibantah bahwa sanad hadits ini dinilai *shahih* oleh Al Hakim, dan penilaiannya itu disepakati oleh Adz-Dzahabi. Selain itu, hadits ini memiliki riwayat pendukung yang menguatkannya sebagaimana telah kami jelaskan.[1174]

Pernyataan mereka bahwa permintaan Husain kepada Sa'id untuk maju adalah untuk menjaga kesantunan, (pernyataan ini) dapat dibantah bahwa dalam sebuah riwayat Husain berkata, "Majulah! Seandainya bukan karena Sunnah, maka aku tidak memintamu maju."[1175] Ucapan ini menunjukkan bahwa tindakan Husain yang meminta Sa'id untuk maju sebagai imam merupakan aturan Sunnah, bukan sekedar menjaga kesantunan dan hormat.

Kedua, hadits Abu Mas'ud Al Anshari ﷺ di atas.[1176]

Pernyataan mereka bahwa hadits tersebut berlaku untuk shalat-shalat fardhu dapat dijawab dari dua sisi, yaitu:

1172 Lih. *Al Ausath* (5/399).
1173 Lih. *Al Mughni* (3/407).
1174 *Ibid.*
1175 *Ibid.*
1176 *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

a. Harus ada dalil dalam membatasi ruang berlakunya nash yang bersifat mutlak.

b. Dalam riwayat lain disebutkan,

وَلَا تَؤُمَّنَّ الرَّجُلَ فِي أَهْلِهِ، وَلَا فِي سُلْطَانِهِ.

"Janganlah sekali-kali kamu mengimami seseorang di tengah keluarganya, dan tidak pula di dalam kerajaannya."[1177]

Hadits ini secara tekstual menunjukkan bahwa kata sultan digunakan untuk menunjukkan orang yang memiliki kewenangan atas urusan umat.

Ketiga, sesuai dengan praktik Nabi ﷺ dimana beliau menshalati jenazah para sahabat padahal kerabat mereka hadir. Demikian pula praktik yang dijalankan oleh para khalifah sesudah beliau ﷺ. Tidak ada riwayat bahwa mereka meminta izin kepada para wali mayit untuk maju sebagai imam.[1178]

Keempat, ada riwayat dari Ali bin Abu Thalib ؓ, bahwa ia berkata,

الإِمَامُ أَحَقُّ مَنْ صَلَّى عَلَى جِنَازَةٍ.

"Imam (pemimpin umat) adalah orang yang paling berhak untuk menshalati jenazah."[1179]

Adapun argumentasi mereka dengan firman Allah, *"Dan orang-orang yang mempunyai hubungan darah satu sama lain lebih berhak (waris mewarisi) di dalam Kitab Allah."* (Qs. Al

---

[1177] HR. Muslim (1/465, pembahasan: Masjid dan Tempat-tempat Shalat, bab: Orang yang Paling Berhak menjadi Imam, no. 673/291).

[1178] Lih. *Al Mughni* karya Ibnu Qudamah (3/407).

[1179] HR. Ibnu Abi Syaibah dalam *Al Mushannaf* (3/286) dari jalur Ismail bin Ayyasy, dari Abdul Aziz bin Abdullah, dari Hakam, dari Ali ؓ.

Ahzaab [33]: 6) dapat dibantah bahwa argumentasi mereka ini dengan nash yang bersifat umum, sedangkan *atsar* Husain ﷺ bersifat khusus sehingga ia lebih didahulukan sebagaimana yang dipaparkan dalam bidang Ushul.[1180]

Kelima, mendahulukan sultan itu hukumnya wajib karena kita diperintahkan untuk menghormatinya. Juga karena sikap tidak mau mendahulukan sultan itu tidak terlepas dari kerusakan sosial berupa perselisihan.[1181]

[1180] Lih. *Ahkam Al Jana'iz* (hal. 130).
[1181] Lih. *Bada 'i' Ash-Shana 'i'* (2/59).

BAHASAN KETIGA
Zakat

PENDAHULUAN
Definisi Zakat dan Harta-Harta yang Dikenai Zakat

Definisi Zakat secara Bahasa dan Istilah

Zakat secara bahasa[1182] berarti berkembang, bertambah, baik dan suci.

Ia terambil dari kata زَكَا الزَّرْعُ yang berarti tanaman itu bertambah dan berkembang. Darinya terambil kata dalam firman Allah,

أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً

"Mengapa kamu bunuh jiwa yang bersih." (Qs. Al Kahfi [18]: 74)

1182 Lih. *Lisan Al Arab* (14/358), *Mukhtar Ash-Shihah* (hal. 373), *Al Mishbah Al Munir* (hal 97), dan *Al Mu'jam Al Wasith* (1/396).

Kata زَكِيَّةً berarti diri anak yang masih berkembang serta banyak kebaikannya.[1183]

Kata zakat juga dapat bermakna keshalihan seperti dalam firman Allah,

فَأَرَدْنَآ أَن يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكَوٰةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا

"Kami menghendaki, supaya Tuhan mereka mengganti bagi mereka dengan anak lain yang lebih baik kesuciannya dari anaknya itu dan lebih dalam kasih sayangnya (kepada ibu bapaknya)." (Qs. Al Kahfi [18]: 81)

Kata زَكَوٰةً dalam ayat ini berarti agama dan keshalihan.[1184]

Selain itu, kata zakat juga bermakna bertambah. An-Nawawi berkata, "Kata ini terbentuk dari kata زِيَادَةُ الْخَيْرِ (bertambahnya kebaikan)."[1185]

Kata ini digunakan untuk menggambarkan seseorang yang baik seperti dalam kalimat زَكَّى الْقَاضِيْ الشُّهُوْدَ yang berarti qadhi itu menjelaskan keunggulan para saksi dalam hal kebaikan.

Kalimat زَكَّى الرَّجُلُ مَالَهُ تَزْكِيَةً berarti laki-laki itu mengeluarkan zakat atas hartanya.

Kata زَكَاةٌ diambil dari kata tersebut. Karena itu dalam penisbatan huruf *ha`* wajib dihilangkan, lalu huruf *alif* diganti

---

[1183] Kata ini memiliki banyak makna. Di antara adalah berkembang dan bertambah. Lih. *An-Nukat wa Al Uyun* karya Al Mawardi (3/229), *Hilyah Al Fuqaha* (hal. 95), dan *Al Hawi Al Kabir* (3/71).

[1184] Lih. *Al Jami' li Ahkam Al Qur`an* karya Al Qurthubi (11/36).

[1185] Lih. *Tahrir Alfazh At-Tanbih* (hal. 101).

dengan *wawu* sehingga berbunyi زَكَوِيٌّ. Ungkapan زَكَاتِيَّةٌ merupakan ungkapan pasaran, dan yang benar adalah زَكَوِيَّةٌ.

Sedangkan menurut istilah,[1186] para fuqaha membuat beberapa definisi yang berdekatan maknanya dengan sedikit perbedaan redaksi. Intinya adalah mengeluarkan sebagian tertentu dari harta berkembang tertentu yang telah mencapai *nishab* untuk disalurkan kepada kelompok-kelompok tertentu sesudah harta tersebut dimiliki dan setelah berlangsung waktu selama setahun atas harta tersebut.

Korelasi antara Definisi Bahasa dan Istilah[1187]

Makna istilah sesuai dengan makna bahasanya, yaitu berkembang, karena dengan zakat seseorang mendapat ganti dari Allah di dunia dan akhirat. Ia juga sesuai dengan makna bahasa karena zakat adalah menyucikan harta dengan cara mengeluarkan hak orang lain, serta dapat mendatangkan keberkahan bagi harta berupa keuntungan dan hasil yang berlimpah. Zakat juga menyucikan pelakunya dari dosa-dosa dan menyucikan jiwanya dari kotoran bakhil dan pembangkangan sebagaimana firman Allah,

خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا

[1186] Pengarang kitab *Al Inayah* dari kalangan madzhab Hanafi mendefinisikan zakat sebagai kata untuk menunaikan hak yang wajib atas harta, dan dalam kewajibannya berlaku faktor satu tahun dan nishab. Lih. *Al Inayah ma'a Fath Al Qadir* (2/163).

Sedangkan pengarang kitab *Al Jawahir* dari kalangan madzhab Maliki mendefinisikannya sebagai mengeluarkan sebagian tertentu dari harta tertentu yang mencapai satu *nishab* kepada orang yang berhak manakala kepemilikannya sempurna dan telah berlalu waktu 1 tahun. Lih. *Jawahir Al Iklil* (1/166).

[1187] Lih. *Fath Al Qadir* (2/163) dan *Jawahir Al Iklil* (1/166).

"Ambillah zakat dari sebagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan dan menyucikan mereka." (Qs. At-Taubah [9]: 103)

Harta-Harta yang Dikenai Zakat[1188]

Ia terdiri dari dua jenis, yaitu:

Pertama, harta yang zakat terkait dengan bendanya. Ia terdiri dari 3 macam, yaitu:

a. Hewan; zakatnya hanya berlaku untuk hewan ternak, yaitu unta, sapi dan kambing.
b. Tumbuh-tumbuhan; zakatnya hanya berlaku untuk makanan pokok, yaitu kurma, anggur, gandum, beras, adas, serta biji-bijian lain yang dijadikan sebagai makanan pokok. Sedangkan buah, biji-bijian dan sayur-sayuran lain seperti zaitun, za'faran, *waras,* madu dan lain-lain diperselisihkan oleh ulama sebagaimana akan kami jelaskan nanti, *insya Allah.*
c. Mata uang, yaitu emas dan perak.

[1188] Dalam kitab *Al Bayan* (3/153) harta dibagi menjadi tiga jenis, yaitu:

Pertama, tidak bisa berkembang dengan sendirinya dan tidak disimpan untuk dikembangkan, seperti harta tak bergerak, pakaian, dan perabotan rumah. Selama ada, ia juga justru mengalami penyusutan. Karena itu harta-harta tersebut tidak dikenai zakat.

Kedua, harta yang dapat berkembang dengan sendirinya dan hasil pertambahannya diambil sekaligus seperti tanaman dan buah-buahan. Harta ini dikenai zakat tetapi tidak berlaku jangka waktu setahun untuknya. Sebaliknya, manakala ia telah diperoleh, maka ia langsung wajib dizakati.

Ketiga, harta yang berkembang dari satu keadaan kepada keadaan lain, yaitu hewan ternak, emas dan perak. Harta ini wajib dikenai zakat tetapi kewajiban zakat tersebut tidak jatuh sebelum mencapai waktu 1 tahun sejak kepemilikannya. Ini merupakan pendapat seluruh ulama.

Kedua, harta yang zakatnya terkait dengan nilainya, bukan pada bendanya, yaitu harta niaga.[1189]

Topik Pertama: Zakat yang Diambil untuk Ternak yang Masih Kecil (Unta, Sapi, dan Kambing)

Syaikh berkata, "Dalam hewan-hewan ternak yang masih kecil terdapat zakat berupa hewan yang masih kecil menurut madzhab baru."[1190]

Saya katakan, dari segi umur kewajiban zakat, hewan ternak itu terbagi menjadi 3 jenis, yaitu:

Pertama, seluruhnya atau sebagiannya berada dalam umur wajib zakat. Dalam kasus ini zakat yang diambil adalah hewan dengan umur wajib zakat, bukan di bawahnya, dan pemilik harta tidak dibebani dengan hewan yang umurnya di atas umur wajib zakat. Ketentuan ini berdasarkan nash-nash tentang umur hewan yang telah ditetapkan. Selain itu, pembebanan dengan zakat berupa hewan yang melebihi umur yang wajib itu mengakibatkan kerugian bagi pemiliknya.

Kedua, seluruh hewan ternak berumur di atas umur hewan yang wajib dikeluarkan sebagai zakat. Dalam kasus ini pemilik hewan ternak tidak dibebani untuk mengeluarkannya, melainkan ia mengeluarkan hewan dengan umur yang wajib, tetapi ia boleh menaikkan dan menurunkan umur dalam zakat unta.

Ketiga, seluruh hewan ternak berumur di bawah umur kewajiban zakat. Kasus inilah yang dimaksud oleh pengarang

---

[1189] Lih. *Al Muharrar* (hal. 341, 356, 365, 373).

[1190] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 65) dan *Mughni Al Muhtaj* (3/73).

dalam pernyataannya, "Dalam hewan ternak yang masih kecil ada kewajiban zakat berupa hewan yang masih kecil juga." Ini merupakan letak perselisihan di antara para ulama.

Bentuk Kasus Ini

Bagaimana mungkin didapatkan gambaran bahwa seluruh hewan ternak berumur muda tanpa ada umur kewajiban zakat dan padanya terkait kewajiban zakat, padahal dapat diketahui bahwa di antara syarat zakat hewan ternak adalah berlangsungnya masa satu tahun padanya?

Jawabnya, bentuk kasus tersebut dapat dijelaskan menjadi tiga, yaitu:

Pertama, ketika hewan ternak melahirkan anak di tengah tahun, baik itu *fishal, ajul,* atau *sikhal,*[1191] kemudian induknya mati semua. Ketika memasuki akhir tahun, anak-anak ternak itu masih kecil. Bentuk kasus ini berlaku menurut madzhab ulama yang mendasarkan ukuran waktu setahun keturunan ternak pada ukuran waktu setahun induknya. Ini merupakan pendapat yang kuat dalam madzhab Asy-Syafi'i dan madzhab Malik.

Kedua, ketika seseorang memiliki satu *nishab* berupa kambing yang masih kecil-kecil, lalu hewan ternak tersebut telah melalui satu tahun. Zakat menjadi wajib meskipun hewan ternak belum mencapai usia sah untuk dikeluarkan sebagai zakat, karena istilah *tsaniyyah* untuk kambing menurut pendapat yang paling

---

[1191] *Fishal* adalah jamak dari *fashil,* yaitu anak unta ketika disapih dari induknya. *Ajjul* adalah jamak dari *ijl,* yaitu anak sapi. Sedangkan *sikhal* adalah jamak dari *sakhlah,* yaitu anak kambing pada waktu dilahirkan, baik kambing kacang atau domba, baik jantan atau betina, sampai ia genap umur empat bulan.

Lih. *Al Qamus Al Muhith* (2/1340, 1360, 1376), *Mukhtar Ash-Shihah* (hal. 290, 415, 505), dan *Lughah Al Fiqh* (hal. 118).

benar adalah kambing yang berusia dua tahun.[1192] Jadi, menurut pendapat yang memutus waktu 1 tahun dengan kematian induk, kasus ini tidak terjadi.[1193]

Ketiga, Ibnu Qudamah dan selainnya mengatakan bahwa ternak yang telah dewasa diganti atau ditukar dengan ternak yang masih kecil di pertengahan tahun.[1194]

[1192] Para fuqaha berbeda pendapat dalam menetapkan usia *jadza'ah* dan *tsaniyyah* menjadi tiga pendapat, yaitu:

Pertama, jadza'ah adalah kambing yang memiliki umur satu tahun dan memasuki tahun kedua. Sedangkan *tsaniyyah* adalah kambing yang umurnya genap 2 tahun dan memasuki tahun ketiga, baik ia kambing kacang atau kambing domba.

An-Nawawi berkata, "Pendapat inilah yang paling *shahih* menurut mayoritas sahabat Asy-Syafi'i, dan yang paling *shahih* menurut Asy-Syirazi."

Ini juga merupakan pendapat Ibnu Habib dari kalangan madzhab Maliki.

Kedua, tsaniyyah adalah yang berumur 1 tahun, sedangkan *jadza'ah* adalah yang berumur 6 bulan. Ini merupakan pendapat kalangan madzhab Hanbali. Pendapat ini juga dipegang oleh sebagian kalangan madzhab Asy-Syafi'i. Begitu juga dengan kalangan madzhab Hanafi, hanya saja pendapat mereka tentang *jadza'ah* adalah yang berumur enam bulan. Pendapat lain mengatakan berumur lebih dari 1 tahun.

Ketiga, anak kambing disebut *jadza'ah* saat memasuki 7 bulan.

Ada pula fuqaha yang mengatakan bahwa *jadza'ah* adalah yang memasuki 8 bulan, ada yang mengatakan bulan ke-9, dan ada yang pula yang mengatakan bulan ke-10. Semua ini merupakan penafsiran ulama fikih. Sedangkan dalam penafsiran ulama bahasa, pengarang kitab *Al Inayah* menceritakan pendapat dari Al Azhari bahwa *jadza'ah* adalah yang berumur 6 bulan untuk kambing kacang, dan 8 bulan untuk domba. Sedangkan *tsaniyyah* adalah yang telah tanggal gigi serinya. *Tsaniyyah* untuk unta adalah yang sempurna umur 5 tahun dan memasuki tahun ke-6. Sedangkan untuk kambing adalah yang sempurna 2 tahun dan memasuki tahun ketiga. Adapun untuk kuda, *baghal* (hasil peranakan kuda dan keledai) dan keledai adalah yang genap berumur 3 tahun dan memasuki tahun ke-4. Inilah penafsiran para ahli bahasa.

Pendapat yang unggul adalah pendapat pertama karena rujukan dalam masalah ini adalah dikembalikan kepada para ahli bahasa. Menurut pendapat yang paling masyhur di antara mereka, *jadza'ah* adalah yang berumur 1 tahun. Ia dinamai demikian karena gigi-giginya telah jatuh. Sedangkan untuk sapi dan kambing adalah yang genap berumur 2 tahun dan memasuki tahun ke-3. Allah Mahatahu.

Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (5/349), *Adz-Dzakhirah* (3/180), *Bada'i' Ash-Shana'i'* (2/130), *Al Inayah ma'a Fath Al Qadir* (2/190-191), *Al Mughni ma'a Asy-Syarh Al Kabir* (2/479), *Al Inshaf* (3/64), *Mu'jam Lughah Al Fuqaha'* (hal. 140), dan *Fiqh Az-Zakah* karya Al Qardhawi (1/212).

[1193] Ini merupakan pendapat Abu Qasim Utsman bin Sa'id bin Basysyar Al Anmati dari kalangan madzhab Asy-Syafi'i. Lih. *Al Muhadzdzab ma'a Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (5/328).

Bagaimana cara pengambilan zakat dari ternak yang masih kecil? Apakah zakat yang diambil darinya adalah hewan yang masih kecil, ataukah yang sudah besar, ataukah ada ketentuan lain?

Kalangan madzhab Asy-Syafi'i dalam hal ini memiliki dua turunan pendapat. Sedangkan dalam *At-Tahdzib* disebutkan dua pendapat,[1195] yaitu:

Pertama, Asy-Syafi'i dalam madzhab lama berpendapat bahwa kewajiban zakatnya adalah hewan yang sudah besar dan sesuai dengan nilai hartanya.[1196] Ini merupakan pendapat Malik[1197] dan sebuah riwayat pendapat dari Ahmad.[1198]

1194 Lih. *Al Mughni* dan *Asy-Syarh Al Kabir* (2/278).

1195 Sebagian fuqaha madzhab Asy-Syafi'i seperti Al Baghawi, Al Faurani, As-Sarkhasi Asy-Syafi'i dan lain-lain menyebut perbedaan ini dengan kata 'pendapat'.

An-Nawawi berkata, "Ulama Khurasan menuturkannya sebagai turunan pendapat, sedangkan sebagian yang lain seperti Al Mawardi dan Al Ghazali tidak menyebut secara tegas, baik pendapat atau turunan pendapat."

Silakan baca dua pendapat Asy-Syafi'i tersebut dalam *At-Tahdzib* (3/31-32), *Al Bayan* (3/197), *Al Muharrar* (hal. 351), *Fath Al Aziz* (5/380), *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (5/377-378), dan *Raudhah Ath-Thalibin* (2/167-168).

1196 Ar-Rafi'i berkata, "Diambil hewan yang besar tetapi tidak sebesar hewan yang diambil dari ternak-ternak yang besar dari segi nilainya."

Ia juga berkata, "Jika tidak diambil hewan yang besar sesuai dengan pembulatan, maka diambil nilainya karena faktor mudharat."

Pendapat ini disebutkan oleh Al Mas'udi dalam *Al Idhah Fath Al Aziz* (5/380).

1197 Lih. *Al Mughni* wasy-Syarh Al Kabir (1/267), *Adz-Dzakhirah* (3/109), *Jawahir Al Iklil* (1/168), *Bidayah Al Mujtahid* (1/190), dan *Hasyiyah Al Khirasyi* (2/392-393).

Ibnu Abdil Barr berkata, "Menurut Malik, pemiliknya wajib mengeluarkan kambing *tsaniyyah* atau *jadza'ah*. Sedangkan untuk unta dan sapi ia mengeluarkan hewan yang tergolong besar." Lih. *Al Istidzkar* (9/182).

1198 Lih. *Al Inshaf* (3/59-60), *Al Mughni* (4/46-47), dan Al *Mubdi'* (2/320).

Catatan: Menurut Imam Abu Hanifah, jika semuanya kecil maka tidak dikenai zakat.

Al Kasani berkata, "Pada mulanya Abu Hanifah mengatakan kewajibannya sama seperti kewajiban ternak yang sudah besar. Pendapat ini juga dipegang oleh Zufar dan Malik. Tetapi kemudian Abu Hanifah menarik pendapat tersebut dan mengatakan bahwa yang wajib hanya satu ekor. Pendapat ini dipegang oleh Abu Yusuf dan Asy-Syafi'i. Kemudian Abu Hanifah menarik pendapatnya lagi dan berkata bahwa tidak ada

Kedua, Asy-Syafi'i dalam madzhab baru mengatakan bahwa tidak mesti besar, melainkan boleh mengambil hewan yang kecil dari ternak yang kecil, seperti halnya boleh mengambil hewan yang sakit di antara ternak yang sakit. Ini merupakan pendapat yang benar menurut kalangan madzhab Asy-Syafi'i[1199] serta merupakan madzhab yang benar menurut kalangan madzhab Hanbali.[1200]

Ketentuan ini berlaku untuk kambing. Adapun untuk unta dan sapi, kalangan madzhab Asy-Syafi'i menyebutkan tiga turunan pendapat tentangnya.[1201]

---

kewajiban apa pun di dalamnya, dan ia tetap pada pendapat ini. Pendapat ini dipegang oleh Muhammad."

Lih. *Bada 'i' Ash-Shana 'i'* (2/162) dan *Fath Al Qadir* (2/195).

[1199] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (5/377) dan *At-Tahdzib* (3/31).

[1200] Lih. *Al Inshaf* (3/59-60) dan *Al Mughni* (4/46-47).

[1201] Turunan pendapat yang kedua merupakan pendapat Abu Abbas bin Suraij dan Abu Ishaq Al Marwazi. Keduanya berpendapat bahwa hukum unta dan sapi berbeda dari hukum kambing, sehingga tidak sah zakat berupa hewan yang masih kecil untuk unta dan sapi, karena hal itu mengakibatkan penyamaan antara jumlah yang sedikit dan yang banyak. Karena seandainya diambil *fashil* dari 25 ekor unta dan dari 61 ekor unta, maka hal itu mengakibatkan penyamaan zakat antara yang banyak dan yang sedikit. Karena itu kewajiban zakat diberlakukan secara proporsional. Misalnya, seandainya seluruh ternak berupa 25 unta yang dewasa, maka berapa nilainya? Jika dikatakan seribu, maka berapa nilai *bintu makhadh* yang wajib di dalamnya? Jika harganya sepuluh, maka berapa nilai dari 25 unta yang masih kecil itu? Jika harganya 500 dirham, maka kepada pemiliknya dikatakan, "Berilah *bintu makhadh* dengan harga 5 dirham.

Turunan pendapat inilah yang paling *shahih* menurut Asy-Syirazi, Abu Thayyib, Asy-Syasyi, Al Imrani, sebagaimana yang dikatakan oleh An-Nawawi, "Ini merupakan turunan pendapat kalangan madzhab Hanbali."

Dalil mereka adalah *khabar* yang ada berkaitan dengan kambing sehingga ada halangan untuk mengqiyaskan *fashlan* dan *ajjul* kepadanya karena ada perbedaan di antara keduanya.

Ketiga, ketentuan tersebut dilakukan selama kewajibannya ditentukan dengan umur, yaitu mulai dari jumlah 61 dan kurang dari itu, seperti 25 untuk unta, 36, dan 47. Zakatnya tidak berupa *fashil* karena kewajiban di dalamnya hanya satu, dan perbedaannya ditentukan oleh usia. Seandainya *fashil* yang diambil sebagai zakat, maka itu berarti menyamakan antara yang banyak dan yang sedikit. Adapun di atas itu hingga mencapai 76 ekor, maka kewajibannya berubah berdasarkan bilangan,

Turunan pendapat yang paling *shahih* menurut mayoritas ulama dan yang ditunjukkan oleh teks Imam Asy-Syafi'i sebagaimana dalam *Mukhtashar Al Muzani* dan *Al Umm*[1202] adalah keduanya sama seperti kambing agar tidak menyusahkan pemilik harta. Di antara ulama yang menilai *shahih* turunan pendapat ini adalah Al Baghawi[1203] dan Ar-Rafi'i[1204].

Ibnu Qudamah berkata, "Menurut pendapat yang kuat dari para sahabat kami, hukum yang berlaku untuk *fashil* dan *ajjul* adalah sama seperti hukum yang berlaku untuk *sikhal* sesuai dengan alasan yang kami sebutkan dalam kasus kambing."[1205]

Dalil-Dalil Pendapat Pertama dan Diskusinya

Kelompok yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu pendapat lama yang mengatakan bahwa dari ternak yang masih

---

sehingga darinya boleh diambil dua ekor unta yang kecil karena hal itu tidak mengakibatkan penyamaan antara zakat yang diambil dari ternak yang sedikit dan yang banyak. Hanya saja, Al Mawardi dan selainnya menilai lemah turunan pendapat ini dan membantah mereka sebagaimana dijelaskan oleh An-Nawawi dalam *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (5/378) bahwa penyamaan yang terjadi dalam bilangan 61 ekor atau kurang dari itu juga terjadi pada bilangan 91 ekor, karena dalam dua bilangan tersebut kita tetap menyamakan. Jika harus menghindari penyamaan, maka hendaklah menghindari bentuk ini."

Mengenai turunan pendapat pertama, Ar-Rafi'i berkata, "Pengutip zakat hendaknya berusaha keras untuk menghindari penyamaan dengan cara mengambil dari 36 ekor zakat berupa seekor *fashil* yang besarnya di atas *fashil* yang diambil dari 25 ekor, dan dari 46 ekor diambil zakat berupa *fashil* yang besarnya di atas *fashil* yang diambil dari 36 ekor. Demikianlah qiyas yang benar. Allah Mahatahu."

Silakan baca ketiga turunan pendapat tersebut dalam *Al Hawi Al Kabir* (3/122-123), *Al Muhadzdzab ma'a Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (5/371-372), *Al Wajiz* (1/82), *At-Tahdzib* (3/32), *Al Bayan* (3/197-198), *Fath Al Aziz* (5/380-382), dan *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (5/377-387).

[1202] Lih. *Mukhtashar Al Muzani ma'a Al Hawi Al Kabir* (3/119-120) dan *Al Umm* (2/17).

[1203] Lih. *At-Tahdzib* (3/32).

[1204] Lih. *Fath Al Aziz* (5/380-382).

[1205] Lih. *Al Mughni* (4/48).

kecil-kecil diambil zakat berupa hewan yang sudah dewasa tetapi ukurannya sesuai dengan nilai hartanya, berargumen dengan beberapa dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah riwayat dari Si'r bin Daisam[1206], ia berkata:

أَنِّي كُنْتُ فِي شِعْبٍ مِنْ هَذِهِ الشِّعَابِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي غَنَمٍ لِي، فَجَاءَنِي رَجُلاَنِ عَلَى بَعِيرٍ، فَقَالاَ لِي: إِنَّا رَسُولاَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَيْكَ لِتُؤَدِّيَ صَدَقَةَ غَنَمِكَ، فَقُلْتُ: مَا عَلَيَّ فِيهَا؟ فَقَالاَ: شَاةٌ، فَأَعْمَدُ إِلَى شَاةٍ قَدْ عَرَفْتُ مَكَانَهَا مُمْتَلِئَةٍ مَحْضًا وَشَحْمًا، فَأَخْرَجْتُهَا إِلَيْهِمَا، فَقَالاَ: هَذِهِ شَاةُ الشَّافِعِ، وَقَدْ نَهَانَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ نَأْخُذَ شَافِعًا، قُلْتُ: فَأَيَّ شَيْءٍ تَأْخُذَانِ؟ قَالاَ: عَنَاقًا جَذَعَةً، أَوْ ثَنِيَّةً، قَالَ: فَأَعْمَدُ إِلَى عَنَاقٍ مُعْتَاطٍ، وَالْمُعْتَاطُ الَّتِي لَمْ تَلِدْ وَلَدًا، وَقَدْ حَانَ وِلاَدُهَا،

[1206] Dia adalah Si'r bin Sawarah. Pendapat lain mengatakan bin Daisam Ad-Duali. Ia adalah seorang jahiliyah yang masuk Islam. Ad-Daruquthni dan selainnya menyebutkan bahwa ia tergolong sahabat. Pendapat lain mengatakan bahwa ia hidup di zaman Rasulullah ﷺ sesuai hadits ini.

Lih. *Tahdzib Al Kamil* (10/324-325) dan *Usud Al Ghabah* (2/302).

فَأَخْرَجْتُهَا إِلَيْهِمَا، فَقَالاَ: نَاوِلْنَاهَا، فَجَعَلاَهَا مَعَهُمَا عَلَى بَعِيرِهِمَا، ثُمَّ انْطَلَقَا.

"Aku pernah berada di salah satu celah bukit ini pada zaman Rasulullah ﷺ untuk menggembala kambing-kambingku. Saat itu aku didatangi dua orang yang mengendarai unta. Keduanya berkata, 'Kami adalah utusan Rasulullah ﷺ untuk menemuimu agar engkau membayarkan zakat kambingmu'. Aku menjawab, 'Apa kewajibanku?' Keduanya menjawab, 'Seekor kambing'. Aku lantas menghampiri kambing yang telah aku ketahui tempatnya. Kambing itu penuh dengan susu dan gemuk. Aku mengeluarkannya ke hadapan kedua sahabat tersebut, lalu keduanya berkata, 'Ini adalah kambing *syafi*[1207]'. Rasulullah ﷺ melarang kami untuk mengambil kambing *syafi'*. Aku berkata, 'Lalu, kambing seperti apa yang akan kalian ambil?' Keduanya menjawab, 'Kami mengambil *anaq*, atau *jadza'ah*, atau *tsaniyyah'*. Aku lantas menghampiri seekor *anaq* yang *mu'tath*. *Mu'tath* berarti kambing yang belum pernah melahirkan anak tetapi sudah dekat waktu melahirkannya. Aku mengeluarkan kambing tersebut ke hadapan dua utusan itu, lalu keduanya berkata, 'Kami mengambilnya'. Kemudian keduanya menaikkan kambing itu ke atas unta keduanya, lalu pergi."[1208]

[1207] Al Khaththabi berkata, "Ia dinamai *syafi' (genap)* karena anaknya terus mengikutinya sehingga seolah-olah menjadi sepasang." Sedangkan kambing *mu'tath* berarti kambing yang tidak lagi bisa mengandung karena usianya atau karena banyak lemah. Lih. *Mukhtashar Sunan Abi Daud* (2/197), dan *Mukhtashar An-Nihayah fi Gharib Al Hadits wal Atsar* (hal. 77).

[1208] HR. Abu Daud (2/197, pembahasan: Zakat, bab: Zakat Hewan Ternak, no. 1581), An-Nasa'i (2/32, pembahasan: Zakat, bab: Pemilik Harta yang Memberikan Zakat, Bukan Pilihan Pengutip Zakat, no. 2462), dan Ahmad dalam *Al Musnad* (3/414), mereka semua meriwayatkannya dari Muslim bin Tafnah Al Yasykuri.

Namun argumentasi tersebut dapat dijawab bahwa riwayat ini diarahkan maknanya kepada hewan ternak yang di dalamnya terdapat *jadza'ah* atau *tsaniyyah* yang sudah besar.

Dalil kedua adalah riwayat dari Suwaid bin Ghafalah[1209], ia berkata:

أَخْبَرَنِي مَنْ سَارَ مَعَ مُصَدِّقِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَإِذَا فِي عَهْدِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَنْ لاَ تَأْخُذَ مِنْ رَاضِعِ لَبَنٍ.

"Aku diberitahu oleh orang yang berjalan bersama orang yang membenarkan Rasulullah ﷺ, dan itu terjadi di zaman Rasulullah ﷺ, 'Janganlah kamu mengambil zakat berupa hewan yang menyusui anaknya yang masih menyusu[1210] ...'."[1211]

Hadits ini dinilai lemah oleh Al Albani dalam *Al Irwa'* (3/272) dan *Dha'if Sunan Abi Daud* (hal. 156) karena berbeda dari sanad dalam Muslim, apakah ia bin Tsafnah atau bin Syu'bah, serta bersandar pada penilaian Adz-Dzahabi bahwa yang benar adalah bin Syu'bah, sedangkan ia tidak dikenal. Seperti itu pula Imam Ahmad dalam *Al Musnad* (3/414) mengunggulkan bahwa yang benar adalah bin Syu'bah.

Menurut saya, hadits ini *hasan insya Allah* karena para periwayatnya—sebagaimana komentar para ulama—adalah *tsiqah*. Muslim bin Syu'bah sebagaimana yang dikatakan oleh Al Hafizh Ibnu Hajar dalam *At-Taqrib* (2/244) adalah periwayat Hijaz yang diterima. Allah Mahatahu.

[1209] Dia adalah Suwaid bin Ghafalah bin Ausajah Abumiyyah Al Kufi. Ia mengalami masa jahiliyah dan lahir pada Tahun Gajah. Ada riwayat darinya bahwa ia berkata, "Aku lebih muda dua tahun daripada Nabi ﷺ." Ia tiba di Madinah seusai pemakaman Rasulullah ﷺ, lalu ia terlibat dalam perang Yarmuk dan menyaksikan khutbah Umar di Jabiyah. Ia tinggal di Kufah dan wafat pada tahun 80 H.

Lih. *Tahdzib Al Kamal* (12/267-268), dan *Syadzarat Adz-Dzahab* (1/90).

[1210] Al Khaththabi berkata, "Kata *radhi'* berarti hewan yang sedang menghasilkan air susu. Larangan dalam hadits tersebut untuk mengambilnya sebagai zakat mengandung dua kemungkinan, yaitu:

Pertama, pengutip zakat tidak boleh mengambilnya sebagai zakat karena itu adalah harta terbaik. Pengutip zakat boleh mengambil hewan yang di bawahnya.

Hadits ini menunjukkan bahwa zakat tidak diambil dari hewan yang masih kecil dan menghasilkan air susu. Secara tekstual ia menunjukkan kesamaan antara ia dalam keadaan sendiri atau tergabung dengan hewan ternak yang sudah besar.

Dalil ketiga adalah riwayat dari Sufyan bin Abdullah:

أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ بَعَثَهُ مُصَدِّقًا فَكَانَ يَعُدُّ عَلَى النَّاسِ بِالسَّخْلِ. فَقَالُوا: أَتَعُدُّ عَلَيْنَا بِالسَّخْلِ؟ وَلاَ تَأْخُذُ مِنْهُ شَيْئًا فَلَمَّا قَدِمَ عَلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ ذَكَرَ لَهُ ذَلِكَ. فَقَالَ عُمَرُ: نَعَمْ تَعُدُّ عَلَيْهِمْ بِالسَّخْلَةِ، يَحْمِلُهَا الرَّاعِي،

Kedua, orang tersebut hanya memiliki satu kambing penghasil air susu sehingga tidak boleh diambil darinya."

Lih. *Mukhtashar Sunan Abi Daud wa Ma'alim As-Sunan* (2/196).

[1211] Redaksi selengkapnya hadits ini adalah:

وَلَا تُجْمَعَ بَيْنَ مُفْتَرِقٍ، وَلَا تُفَرَّقَ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ وَكَانَ إِنَّمَا يَأْتِي الْمِيَاهَ حِينَ تَرِدُ الْغَنَمُ، فَيَقُولُ: أَدُّوا صَدَقَاتِ أَمْوَالِكُمْ، قَالَ: فَعَمَدَ رَجُلٌ مِنْهُمْ إِلَى نَاقَةٍ كَوْمَاءَ – قَالَ: قُلْتُ: يَا أَبَا صَالِحٍ مَا الْكَوْمَاءُ؟ قَالَ: عَظِيمَةُ السَّنَامِ –، قَالَ: فَأَبَى أَنْ يَقْبَلَهَا، قَالَ: إِنِّي أُحِبُّ أَنْ تَأْخُذَ خَيْرَ إِبِلِي، قَالَ: فَأَبَى أَنْ يَقْبَلَهَا، قَالَ: فَخَطَمَ لَهُ أُخْرَى دُونَهَا، فَأَبَى أَنْ يَقْبَلَهَا، ثُمَّ خَطَمَ لَهُ أُخْرَى دُونَهَا فَقَبِلَهَا، وَقَالَ: إِنِّي آخِذُهَا وَأَخَافُ أَنْ يَجِدَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ لِي: «عَمَدْتَ إِلَى رَجُلٍ فَتَخَيَّرْتَ عَلَيْهِ إِبِلَهُ.

"Dan janganlah kamu menggabungkan ternak yang terpisah, dan janganlah memisahkan ternak yang tergabung. Hendaklah pengutip zakat mendatangi tempat air ketika kawanan kambing datang ke sana." Ia melanjutkan, "Kemudian seseorang di antara mereka menghampiri seekor unta *kauma'*." Aku bertanya, "Wahai Abu Shalih, apa itu *kauma*?" Ia menjawab, "Yang besar punuknya. Namun pengutip zakat tidak mau menerimanya. Orang itu berkata, Aku ingin engkau menerima unta terbaikku.' Namun ia tetap menolaknya, lalu orang itu mengambilkan unta yang di bawahnya, namun ia tetap menolaknya. Kemudian orang itu mengambil unta yang di bawahnya lagi, dan kali ini ia menerimanya. Ia berkata, "Aku ambil. Aku khawatir Rasulullah ﷺ memarahiku dan berkata, "Kamu mendatangi seseorang dan memilih-milih untanya?"

Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud (1/102, pembahasan: Zakat, bab: *Menggabungkan Ternak yang Terpisah dan Memisah Ternak yang Tergabung.* Hadits ini dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Sunan Abi Daud* (1/297, no. 1397).

وَلَا تَأْخُذْهَا وَلَا تَأْخُذُ الأَكُولَةَ، وَلَا الرُّبَّى وَلَا الْمَاخِضَ وَلَا فَحْلَ الْغَنَمِ، وَتَأْخُذُ الْجَذَعَةَ وَالثَّنِيَّةَ وَذَلِكَ عَدْلٌ بَيْنَ غِذَاءِ الْغَنَمِ وَخِيَارِهِ.

"Umar bin Khaththab ﷺ mengutusnya sebagai pengutip zakat, dan ia membebani orang-orang untuk membayarkan zakat atas *sakhl*. Mereka bertanya, 'Mengapa engkau menghitung *sakhl* sebagai harta yang wajib kami zakati sedangkan engkau tidak mengambilnya sebagai zakat?' Ketika ia tiba di tempat Umar bin Khaththab, ia menceritakan hal itu kepadanya, lalu Umar berkata, 'Benar, kamu harus menghitung *sakhl* yang dibawa oleh penggembala sebagai harta yang wajib mereka zakat, tetapi janganlah kamu mengambilnya! Janganlah kamu mengambil *akulah, rubayyi, makhidh* dan *fahl al ghanam*. Tetapi ambillah *jadza'ah* dan *tsaniyyah*, karena ia adalah pertengahan antara kambing *ghadzi* dan kambing yang terbaik'."[1212]

Argumentasi dengan hadits ini dijawab bahwa kalimat "pertengahan antara kambing *ghadzi* dan kambing yang terbaik" menunjukkan yang diambil dalam zakat adalah pertengahan antara

---

[1212] HR. Malik dalam *Al Muwaththa'* (hal. 177, pembahasan: Zakat, bab: Riwayat tentang Penghitungan Sakhl dalam Zakat, no. 602), dan Al Baihaqi dalam *As-Sunan Al Kubra* (4/100), keduanya meriwayatkannya dari hadits Sufyan bin Abdullah bin Umar secara terhenti sanadnya.

An-Nawawi (*Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab,* 5/283-381) berkata, "*Atsar* dari Umar ﷺ adalah *shahih*."

Seperti inilah komentar Az-Zaila'i dalam *Nashb Ar-Rayah* (2/355).

Malik berkata, "*Rubayyi* berarti kambing betina yang telah melahirkan dan sedang mengasuh anaknya. *Makhidh* berarti yang sedang bunting. *Akulah* berarti yang digemukkan untuk dimakan." Lih. *Al Muwaththa'* (hal. 177).

Adapun *ghidza'* berarti *sakhl* kecil, bentuk tunggalnya adalah *ghadzi*. Lih. *Al Qamus Al Muhith* (2/1726) dan *Hilyah Al Fuqaha'* (hal. 101).

yang kecil dan yang besar, sedangkan mengambil yang besar dari yang kecil itu tidak disebut pertengahan.[1213]

Dalil keempat adalah riwayat dari Mu'adz ﷺ secara terangkat sanadnya, bahwa Nabi ﷺ bersabda,

فَإِيَّاكَ وَكَرَائِمَ أَمْوَالِهِمْ.

"Karena itu janganlah sekali-sekali kalian mengambil harta-harta mereka yang bernilai tinggi."[1214]

Letak argumen dalam hadits ini adalah Nabi ﷺ melarang mengambil harta yang bernilai tinggi dan di atas usia yang wajib sebagai bentuk keringanan terhadap pemilik harta. Demikian pula jika seluruh hartanya masih berumur muda dan di bawah *jadza'ah* dan *tsaniyyah,* maka zakat tidak diambil dari ternak tersebut karena kasihan dengan orang-orang miskin yang menerimanya.[1215]

Argumen ini dijawab bahwa dari ternak yang masih kecil-kecil tidak diambil zakat berupa hewan yang masih kecil karena kasihan dengan orang-orang miskin, dan tidak pula diambil hewan yang sudah besar karena kasihan dengan pemilik harta. Mengambil hewan yang sudah besar dari ternak yang masih kecil-kecil itu menimbulkan beban bagi pemilik harta. Dengan demikian, kedua pihak harus diperhatikan karena dasar zakat adalah menjaga kedua pihak, yaitu pemilik harta dan orang fakir penerima zakat. Jadi, prinsip keadilan mengharuskan pengambilan

---

1213 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (3/122).

1214 HR. Al Bukhari (5/109, pembahasan: Peperangan, no. 60, bab: Pengutusan Abu Musa dan Mu'adz ke Yaman Sebelum Haji Wada') dan Muslim (1/50, pembahasan: Iman, bab: Ajakan kepada Dua Kalimat Syahadat, no. 29), keduanya meriwayatkannya dari jalur Mu'abbad dari Ibnu Abbas dari Mu'adz bin Jabal ﷺ.

1215 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (3/122).

ukuran tengah, bukan yang besar dari ternak yang masih kecil-kecil.

Dalil kelima adalah bertambahnya umur pada harta tidak mengambilkan pertambahan kewajiban. Demikian pula dengan kekurangan umum tidak mengakibatkan pengurangan kewajiban.

Dalil-Dalil Pendapat Kedua dan Diskusinya

Adapun kalangan yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu pendapat baru yang mengatakan bahwa dari ternak yang masih kecil diambil zakat yang masih kecil juga, berargumen dengan beberapa dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah makna umum firman Allah,

خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا

"Ambillah zakat dari sebagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan dan menyucikan mereka." (Qs. At-Taubah [9]: 103)

Al Mawardi berkata, "Sesuai dengan makna tekstual ini, mereka tidak boleh dibebani zakat dari luar harta yang mereka miliki."[1216]

Dalil kedua adalah makna umum sabda Nabi ﷺ,

فَإِيَّاكَ وَكَرَائِمَ أَمْوَالِهِمْ.

"Karena itu janganlah sekali-sekali kalian mengambil harta-harta mereka yang bernilai tinggi."[1217]

1216 *Ibid.*

Letak argumen dalam hadits ini adalah larangan untuk mengambil harta yang bernilai tinggi dari harta yang di dalamnya ada item yang bernilai tinggi. Lebih dari itu, tidak boleh mengambil item yang bernilai tinggi dari harta yang di dalamnya tidak ada item yang bernilai tinggi.[1218]

Namun, kedua dalil tersebut dapat dibantah bahwa makna-makna umum tersebut dikhususkan dengan hadits Si'r bin Daisam dan dengan perkataan Umar bin Khaththab ﷺ di atas.[1219]

Dalil ketiga adalah riwayat dari Abu Hurairah ﷺ, ia berkata: Abu Bakar ﷺ berkata,

وَاللهِ لَوْ مَنَعُوْنِي عَنَاقًا كَانُوا يُؤَدُّوْنَهَا إِلَى رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَقَاتَلْتُهُمْ عَلَى مَنْعِهَا.

"Demi Allah, seandainya mereka tidak mau menyerahkan kepadaku seekor *anaq*[1220] yang dahulu mereka bayarkan kepada Rasulullah ﷺ, tentulah aku memerangi mereka lantaran menahannya."[1221]

Hadits ini menunjukkan bahwa mereka juga membayarkan *anaq*.

1217 *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

1218 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (3/122).

1219 *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

1220 *Anaq* berarti anak kambing betina.

An-Nawawi (*Lughah Al Fiqh,* hal. 145) berkata, "Yaitu anak kambing yang telah kuat tetapi belum genap satu tahun."

Lih. *Al Qamus Al Muhith* (2/1210) dan *Mukhtar Ash-Shihah* (hal. 458).

1221 HR. Al Bukhari (2/124-125, pembahasan: Zakat, bab: Mengambil Anaq dalam Zakat) dan Muslim (1/51-52, pembahasan: Iman, bab: Perintah Memerangi Manusia, no. 32/30) dengan redaksi,

"Seandainya mereka menahan dariku seutas tali yang dahulu mereka bayarkan kepada Rasulullah ﷺ, tentulah aku memerangi mereka lantaran penahanannya itu."

An-Nawawi berkata, "Ketentuan ini berlaku bagi seluruh sahabat, dan tidak ada seorang pun yang menentangnya, bahkan mereka menyetujuinya. Dengan demikian hadits ini menghasilkan dua indikasi. *Pertama,* diriwayatkan dari Rasulullah ﷺ bahwa beliau mengambil *anaq. Kedua,* *ijma'* sahabat."[1222]

Namun dalil ini dibantah dari tiga sisi, yaitu:

Pertama, dalam riwayat Muslim disebutkan bahwa Abu Bakar ؓ berkata,

لَوْ مَنَعُونِي عِقَالاً.

"Seandainya mereka menahan seutas tali bagiku."[1223]

Para ulama menafsirkan kata *iqal* sebagai sedekah umum, atau tali yang digunakan untuk mengikat sedekah.[1224] dengan demikian, riwayat di dalamnya berbenturan sehingga tidak dapat dijadikan hujjah.

Kedua, kendati riwayat tersebut valid, namun itu hanya sebuah tamsil, bukan yang sebenarnya. Maksudnya, seandainya *anaq* itu wajib dan mereka menahannya, tentulah Abu Bakar ؓ memerangi mereka.[1225]

Ketiga, menurut sebuah pendapat yang dimaksud dengan *anaq* dalam hadits ini adalah *jadza'ah.*[1226]

Dalil keempat adalah harta yang wajib dizakati tanpa mempertimbangkan umurnya itu wajib diambil dari bendanya,

---

[1222] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (5/377).
[1223] *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.
[1224] Lih. *Syarh An-Nawawi ala Shahih Muslim* (1/241) dan *Bada'i' Ash-Shana'i'* (2/128).
[1225] Lih. *Bada'i' Ash-Shana'i'* (2/128).
[1226] Lih. *Fath Al Bari* (4/518).

sama seperti harta benda lain yang zakatnya diambil dari bendanya (bukan nilainya).[1227]

Dalil kelima adalah mengambil hewan yang besar dari ternak yang masih kecil-kecil itu menimbulkan kerugian bagi pemilik harta.

Namun dalil ini dapat dibantah bahwa terkadang perlakuan sayang terhadap pemilik harta itu tidak sama dengan perlakuan sayang terhadap orang miskin. Tidakkah Anda memperhatikan bahwa seandainya seluruh hewan ternaknya bunting, maka ia tidak dibebani zakat dari hartanya itu sebagai bentuk perlakuan sayang terhadapnya? Sedangkan orang miskin tidak diperlakukan dengan cara yang sama.[1228]

Tarjih

Untuk mewujudkan prinsip adil dan mempertimbangkan maslahat kedua pihak dalam hal zakat, maka menurut saya zakat ditunaikan dari ternak yang masih kecil-kecil berupa ternak besar tetapi tidak sampai sebesar hewan yang diambil dari ternak yang besar. Dalam hal ini dipertimbangkan nilainya karena tidak ada nash yang gamblang dari Nabi ﷺ mengenai pengambilan zakat berupa hewan yang kecil dari ternak yang kecil. Juga karena ada larangan mengambil hewan yang masih kecil dalam zakat secara umum sebagaimana dijelaskan dalam *Sunan Abi Daud,*[1229] yaitu

---

[1227] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (3/122).

[1228] *Ibid.*

[1229] HR. Abu Daud dalam *As-Sunan* (2/104, pembahasan: Zakat, bab: Zakat Ternak, no. 1582).

Asy-Syaukani (*Ad-Dari Al Mushiyyah,* 1/128) berkata, "Hadits ini dilansir oleh Ath-Thabrani dengan sanad yang baik."

Hadits ini juga dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Sunan Abi Daud* (1/298).

riwayat Abdullah bin Mu'awiyah Al Ghadhiri secara terangkat sanadnya kepada Rasulullah ﷺ dengan redaksi,

وَلاَ يُعْطِي الْهَرِمَةَ، وَلاَ الدَّرِنَةَ، وَلاَ الْمَرِيضَةَ، وَلاَ الشَّرَطَ اللَّئِيمَةَ، وَلَكِنْ مِنْ وَسَطِ أَمْوَالِكُمْ، فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَسْأَلْكُمْ خَيْرَهُ، وَلَمْ يَأْمُرْكُمْ بِشَرِّهِ.

"Dan ia hendaknya tidak memberikan hewan yang sudah tua, darinah (kotor),[1230] *sakit, dan harta yang kecil dan tidak bernilai, melainkan berikanlah pertengahan harta kalian. Sesungguhnya Allah tidak meminta kalian harta kalian yang terbaik, tetapi Dia juga tidak menyuruh kalian untuk memberikan harta yang paling buruk."*[1231]

Juga sesuai dengan hadits Ṣuwaid bin Ghafalah,

أَنْ لاَ تَأْخُذَ مِنْ رَاضِعِ لَبَنٍ.

"Janganlah kalian mengambil hewan yang menyusui."

Juga sesuai dengan perkataan Umar bin Khaththab ﷺ di atas agar tidak mengambil hewan yang masih kecil.[1232]

[1230] Kata *darinah* berarti hewan yang kotor, dan menurut Al Khaththabi berarti hewan yang terkena penyakit kurap.

Lih. *Ma'alim As-Sunan ma'a Mukhtashar Sunan Abi Daud* (2/198), dan *Mukhtashar An-Nihayah fi Gharib Al Hadits wal Atsar* (hal. 44).

[1231] Kata الشَّرَط berarti harta benda yang tidak berharga dan ukurannya kecil. Lih. *Al Qamus Al Muhith* (1/908), dan *Ma'alim As-Sunan ma'a Mukhtashar Sunan Abi Daud* (2/198).

[1232] *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

Topik Kedua: Zakat Zaitun, Za'faran, Waras, Qurthum dan Madu

Syaikh *rahimahullah* berkata, "Menurut madzhab lama, zaitun, minyak *za'faran, waras*[1233], *qurthum,*[1234] dan madu wajib dikenai zakat."[1235]

Keterkaitan zakat dengan pohonnya itu terbagi menjadi tiga jenis, yaitu:

Pertama, zakat berkaitan dengan buahnya tanpa ada perbedaan pendapat, yaitu pohon kurma dan anggur.[1236]

Kedua, zakat tidak terkait dengan buahnya menurut kalangan madzhab Asy-Syafi'i secara sepakat meskipun pendapat ini ditentang oleh selainnya, seperti delima, kelapa, jeruk, pisang, serta hasil bumi lain yang tidak dijadikan sebagai makanan pokok.

Ketiga, jenis yang diperselisihkan dalam madzhab Asy-Syafi'i, dan ia terdiri dari empat macam hasil bumi sebagaimana yang diisyaratkan pada judul di atas, yaitu zaitun, za'faran, *waras,*

1233 Waras adalah tanaman yang kecil, menyerupai *simsim,* bentuknya mirip za'faran tetapi ukurannya lebih kecil. Ia tumbuh di negara Yaman, India dan Etiopia. Buahnya tertutup dengan kulit yang berwarna merah, dan kulitnya inilah yang digunakan untuk mewarnai pakaian dan makanan. Ia memiliki banyak manfaat dan kegunaan.

Lih. *Al Mu'tamad fi Al Adwiyah Al Mufradah* (hal. 547), Fiqh Al-Lughah (hal. 110), dan *Mu'jam Lughah Al Fuqaha'* (hal. 472).

1234 Qurthum atau qirthim adalah nama lain dari *habb al usfhur,* sedangkan nama latinnya adalah *Carthamus.*

Lih. *Mukhtashar An-Nihayah fi Gharib Al Hadits wal Atsar* (hal. 126) dan *Lughah Al Fiqh* (hal. 109).

1235 Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 66) dan *Mughni Al Muhtaj* (2/82).

1236 Lih. *Bidayah Al Mujtahid* (1/182), *Al Mubdi'* (2/339).

dan *qurthum*. Pendapat tentang jenis yang kelima digantung karena ia bukan termasuk jenis buah-buahan, yaitu madu.[1237]

Pertama: Buah Zaitun

Apakah ia wajib dikenai zakat? Ada dua pendapat tentang hal ini,[1238] yaitu:

Pertama, menurut madzhab lama Asy-Syafi'i ia wajib dikenai zakat. Ketentuan ini diriwayatkan dari Umar dan Ibnu Abbas ﷺ, serta merupakan pendapat Abu Hanifah,[1239] Malik,[1240] dan Ahmad dalam sebuah riwayat pendapat darinya.[1241]

Kedua, dalam madzhab baru Asy-Syafi'i ia tidak dikenai wajib zakat.

1237 Pembagian ini diambil dari kitab *Al Hawi Al Kabir* dengan sedikit pengolahan redaksi (3/234).

1238 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (3/235), *Al Muhadzdzab ma'a Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (5/411-412), *Al Muhadzdzab ma'a Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (5/411-412), *At-Tahdzib* (3/77-78), *Al Bayan* (3/229-230), dan *Fath Al Aziz* (5/561-562).

1239 Lih. *Tuhfah Al Fuqaha'* (1/496), dan *Al Hidayah ma'a Syarf Fath Al Qadir* (2/248).

Abu Hanifah berkata, "Setiap yang keluar dari tanah dan disengaja ditanam untuk pengelolaan tanah itu wajib dikenai zakat sepersepuluh, baik ia memiliki buah yang tetap di pohonnya seperti kurma, anggur dan lain-lain, atau ia tidak memiliki buah yang tetap di pohonnya seperti buah-buahan basah, sayur-sayuran, tebu, dan lain-lain.

Adapun jika ia termasuk jenis tumbuhan yang tidak sengaja ditanam di tanah, maka ia tidak dikenai zakat sepersepuluh.

Sementara Abu Yusuf dan Muhammad mengatakan bahwa zakat sepersepuluh tidak wajib kecuali untuk biji-bijian serta tanaman yang menghasilkan buah secara kontinu." Lih. *Tuhfah Al Fuqaha'* (1/495-496).

Sedangkan menurut kalangan Azh-Zhahiri, tidak ada kewajiban zakat apa pun selain pada gandum dan kurma. Lih. *Al Muhalla* (5/844).

1240 Lih. Al Mudawwanah (1/252), *Adz-Dzakhirah* (3/74-75), *Al Istidzkar* (9/240-255), dan *Bidayah Al Mujtahid* (1/185).

1241 Lih. *Al Ifshah* (2/254-255), *Al Mughni* (4/160-161), dan *Al Mubdi'* (2/340).

Asy-Syafi'i berkata, "Tidak ada kewajiban apa pun untuk zaitun karena ia dimakan sebagai lauk."[1242]

Latar belakang perbedaan pendapat di sini adalah fungsi zaitun; apakah ia makanan pokok atau bukan?

Dalil-Dalil Pendapat Pertama dan Diskusinya

Kelompok pertama yang berpegang pada pendapat lama, yaitu zaitun dikenai zakat, berpegang pada dalil-dalil Kitab dan Sunnah serta pendapat para sahabat, *ijma'* dan qiyas.

Dalil pertama adalah Kitab, yaitu makna umum firman Allah,

وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ جَنَّـٰتٍ مَّعْرُوشَـٰتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَـٰتٍ وَٱلنَّخْلَ وَٱلزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُۥ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُتَشَـٰبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَـٰبِهٍ ۚ كُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ۖ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ

"Dan Dialah yang menjadikan kebun-kebun yang berjunjung dan yang tidak berjunjung, pohon kurma, tanam-tanaman yang bermacam-macam buahnya, zaitun dan delima yang serupa (bentuk dan warnanya), dan tidak sama (rasanya). Makanlah dari buahnya (yang bermacam-macam itu) bila dia berbuah, dan tunaikanlah haknya di hari memetik hasilnya (dengan dikeluarkan

---

[1242] Yang dimaksud dengan lauk di sini adalah makanan yang dimakan bersama makanan pokok agar terasa enak.

Lih. *Mu'jam Lughah Al Fuqaha'* (hal. 30) dan *Tahrir Alfazh At-Tanbih* (hal. 278),

zakatnya); dan janganlah kamu berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan." (Qs. Al An'aam [6]: 141)

Al Mawardi berkata, "Ayat ini menunjukkan bahwa perintah menunaikan hak kembali kepada semua makanan yang disebutkan sebelumnya."[1243]

Namun argumentasi dengan ayat di atas dibantah dari beberapa sisi,[1244] yaitu:

Pertama, ayat ini tidak dimaksudkan sebagai zakat yang fardhu karena surat Al An'aam merupakan surat Makkiyyah sedangkan zakat diwajibkan di Madinah. Jika ada yang mengatakan bahwa surat ini Makkiyyah kecuali ayat ini, maka pernyataan tersebut dapat dijawab bahwa harus ada dalil atas klaim tersebut. karena itu para ulama mengatakan bahwa ayat ini dihapus kandungannya dengan ayat tentang zakat, yaitu firman Allah,

خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا

"Ambillah zakat dari sebagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan dan menyucikan mereka." (Qs. At-Taubah [9]: 103)

Juga dengan ayat,

وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ

"Dan dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat." (Qs. Al Baqarah [2]: 43)

1243 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (3/235).

1244 Diskusi ini diambil dari kitab *Al Muhalla* (5/149, 150-155).

Kedua ayat tersebut turun di Madinah.[1245]

Kedua, dalam ayat tersebut tertulis lafazh جَنَّٰتٍ مَّعۡرُوشَٰتٍ *"kebun-kebun yang berjunjung"* dan lafazh وَغَيۡرَ مَعۡرُوشَٰتٍ *"dan yang tidak berjunjung",* serta berbagai jenis tanaman dan buah-buahan. Dengan demikian, Anda telah menetapkan zakat pada sebagiannya dan meniadakan zakat pada sebagian yang lain. Tindakan ini tidak diperkenankan.

Ketiga, dalam ayat disebutkan lafazh وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦ *"Dan tunaikanlah haknya di hari memetik hasilnya",* sedangkan penunaian zakat itu terjadi setelah panen dan ditimbang, bukan pada hari panen menurut pendapat yang disepakati para ulama fikih.

Keempat, dalam ayat tersebut terdapat lafazh وَلَا تُسۡرِفُوٓاْ *"dan janganlah kamu berlebih-lebihan",* sedangkan dalam zakat itu tidak ada kata pemborosan karena ia telah dibatasi ukurannya; tidak boleh mengurangi sebiji pun.

Kelima, penerapan informasi ini mengakibatkan beban yang tidak mungkin dipikul serta tidak mungkin dilaksanakan sama sekali, karena implikasinya adalah tidak ada satu tanaman pun yang tumbuh di suatu negeri meskipun berupa satu biji buah tin, melainkan ia pasti dikenai zakat sepersepuluh, atau seperdua puluh. Padahal Allah telah berfirman,

---

1245 Pendapat tentang terjadinya penghapusan kandungan ayat dituturkan oleh Al Qurthubi dalam *Al Jami' li Ahkam Al Qur`an* (7/88) dan Ibnu Qudamah dalam *Al Mughni* (4/161).

"Dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan." (Qs. Al Hajj [22]: 78)

Dalil pertama adalah Kitab, yaitu makna umum firman Allah,

وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ جَنَّٰتٍ مَّعْرُوشَٰتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَٰتٍ وَٱلنَّخْلَ وَٱلزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُۥ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُتَشَٰبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ ۚ كُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ۖ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ

"Dan Dialah yang menjadikan kebun-kebun yang berjunjung dan yang tidak berjunjung, pohon kurma, tanam-tanaman yang bermacam-macam buahnya, zaitun dan delima yang serupa (bentuk dan warnanya), dan tidak sama (rasanya). Makanlah dari buahnya (yang bermacam-macam itu) bila dia berbuah, dan tunaikanlah haknya di hari memetik hasilnya (dengan dikeluarkan zakatnya); dan janganlah kamu berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan." (Qs. Al An'aam [6]: 141)

Dalil kedua dari Sunnah adalah makna umum sabda Nabi ﷺ,

فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالْعُيُونُ أَوْ كَانَ عَثَرِيًّا الْعُشْرُ، وَمَا سُقِيَ بِالنَّضْحِ نِصْفُ الْعُشْرِ.

"Dalam tanaman yang diairi oleh hujan dan mata air, atau yang terisi oleh air yang keluar dari dirinya itu ada kewajiban zakat 1/10. Sedangkan dalam tanaman yang diairi dengan penyiraman ada zakat 1/5."[1246]

Hadits ini secara umum mencakup buah zaitun juga. Namun argumen dengan hadits ini dibantah[1247] bahwa memang hadits ini *shahih* tetapi maksudnya adalah sebagai penjelasan tentang tanaman yang diambil darinya zakat 1/10 atau 1/5. Hadits ini dikhususkan dengan hadits Abu Sa'id Al Khudri ﷺ secara terangkat sanadnya kepada Nabi ﷺ,

لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسَاقٍ مِنْ تَمْرٍ، وَلاَ حَبٍّ صَدَقَةٌ.

"Kurma dan biji-bijian yang kurang dari lima wasaq tidak dikenai zakat."[1248]

Kata حَبٌّ dalam hadits ini dengan harakat *fathah* pada huruf *ha* ` tidak lain ditujukan pada gandum menurut pendapat yang kuat dari kalangan ahli bahasa. Lain halnya dengan kata *hibbah* karena ia mencakup setiap jenis biji.

Dalil ketiga dari perbuatan dan ucapan para sahabat adalah riwayat dari Umar ﷺ bahwa ia menetapkan zakat sepersepuluh atas zaitun.[1249]

1246 HR. Al Bukhari (4/558, pembahasan: Zakat, bab: Zakat Sepersepuluh untuk Tanaman yang Diairi dengan Hujan dan Air yang Mengalir).

Kata *atsari* berarti tanaman yang memperoleh air dari pembuangannya sendiri tanpa perlu disirami. Lih. *Fath Al Bari* (4/560).

Sedangkan kata *nadhaha* berarti mengairi tanaman dengan menggunakan unta. Lih. *Fath Al Bari* (4/560).

1247 Lih. *Al Muhalla* (5/151, 152-153), dan *Al Jami' li Ahkam Al Qur`an* (7/88).

1248 HR. Muslim (2/674, pembahasan: Zakat, no. 4).

Juga riwayat dari Ibnu Abbas ﷺ bahwa ia berkata,

فِي الزَّيْتُونِ الْعُشْرُ.

"Dalam buah zaitun ada kewajiban zakat 1/10."[1250]

Sebagian ulama mengatakan bahwa perkataan Ibnu Abbas dan perintah Umar ﷺ tidak ditentang oleh seorang sahabat pun sehingga dapat dikatakan sebagai *ijma'*.[1251]

Namun mereka dibantah bahwa kedua *atsar* tersebut menurut An-Nawawi adalah lemah.[1252]

Az-Zuhri berkata, "Ketentuan Sunnah yang berlaku dalam zakat zaitun adalah diambil dari orang yang memeras minyaknya. Zaitun yang disiram dengan hujan dikenai zakat sepersepuluh,

---

[1249] *Atsar* Umar ﷺ diriwayatkan oleh Al Baihaqi dalam *As-Sunan Al Kubra* (4/126) dari jalur Utsman bin Atha`, dari ayahnya yaitu Atha` Al Khurasani,

Bahwa ketika Umar bin Khaththab ﷺ tiba di Jabiyah, para sahabat Rasulullah ﷺ mengadu kepadanya bahwa mereka berbeda pendapat mengenai zakat 1/10 atas buah zaitun, lalu Umar berkata, "Di dalamnya ada kewajiban sepersepuluh jika telah sampai 5 *wasaq*. Caranya adalah bijinya diperas dan 1/10 minyaknya diambil."

Al Baihaqi berkata, "*Atsar* ini lemah, tidak kuat, dan sanadnya terputus."

Atsar ini juga dinilai lemah oleh An-Nawawi dalam *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (5/413).

[1250] HR. Ibnu Abi Syaibah dalam *Al Mushannaf* (3/141) dari Laits, dari Thawus, dari Ibnu Abbas.

Dalam sanad ini terdapat Imran bin Dawar Al Qaththan.

Al Hafizh Ibnu Hajar (*At-Taqrib*, 2/83) berkomentar, "Statusnya jujur tetapi sering keliru, dan ia dituduh mengikuti pandangan Khawarij."

Tidak ada bukti valid bahwa ia menyimak dari Laits bin Abu Sulaim. Sementara dalam *Mizan Al I'tidal* (3/236), Adz-Dzahabi berkata, "Ia dinilai lemah oleh An-Nasa`i."

Abu Daud juga menilainya lemah. Sedangkan Ahmad berkata, "Saya berharap haditsnya baik."

[1251] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (3/235).

[1252] *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

sedangkan zaitun yang disirami dengan unta dikenai zakat seperdua puluh."[1253]

Atsar ini juga ditolak karena sanadnya terhenti dan tidak masyhur, sehingga tidak bisa dijadikan argumen untuk menentang riwayat yang *shahih*.[1254]

Al Baihaqi berkata, "Hadits Mu'adz bin Jabal dan Abu Musa Al Asy'ari ﷺ lebih tinggi dan lebih pantas untuk diambil. Maksudnya adalah riwayat keduanya bahwa Nabi ﷺ bersabda kepada keduanya ketika mengutus keduanya ke Yaman,

لاَ تَأْخُذَا فِي الصَّدَقَةِ إِلاَّ مِنْ هَذِهِ الأَصْنَافِ الْأَرْبَعَةِ الشَّعِيرِ وَالْحِنْطَةِ وَالزَّبِيبِ وَالتَّمْرِ.

'Janganlah kalian berdua mengambil zakat kecuali dari empat jenis ini, yaitu gandum syair, gandum hinthah, kismis dan kurma'."[1255]

Dalil keempat adalah qiyas, yaitu qiyas zaitun terhadap kurma kering dan kismis dalam hal penyimpanan hasil panennya.

Namun argumen mereka dibantah oleh Ibnu Abdul Barr bahwa qiyas ini tidak benar karena kurma kering dan kismis adalah makanan pokok, sedangkan zaitun adalah lauk.[1256]

1253 Lih. *As-Sunan Al Kubra* (4/125).

1254 Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (5/413).

1255 HR. Al Baihaqi dalam *As-Sunan Al Kubra* (4/125), Al Hakim dalam *Al Mustadrak* (1/401) dari hadits Abu Burdah dari Abu Musa dan Mu'adz.

Al Hafizh Ibnu Hajar (*At-Talkhish Al Habir*, 2/166) berkata, "Menurut baik, para perintah *tsiqah* dan sanadnya tersambung."

1256 Lih. *Al Istidzkar* (9/255).

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Kelompok kedua yang berpegang pada madzhab baru bahwa zaitun tidak dikenai zakat berargumen dengan sabda Nabi ﷺ kepada Mu'adz dan Abu Musa ﷺ ketika beliau mengutus keduanya ke Yaman. Nabi ﷺ menyuruh keduanya untuk mengajari penduduk Yaman tentang ajaran agama mereka, dan beliau bersabda, *"Janganlah kalian berdua mengambil zakat kecuali dari empat jenis ini, yaitu gandum syair, gandum hinthah, kismis dan kurma."*[1257]

Rasulullah ﷺ membatasi zakat pada dua tanaman dan dua buah saja, serta meniadakan kewajiban dari selain keduanya.

Tidak ada yang nash yang *shahih* dan *ijma'* yang meyakinkan tentang selain keempat jenis makanan di atas.

Namun hadits-hadits ini dibantah bahwa ia tidak selamat dari cacat, baik terputusnya sanad, atau lemahnya sebagian periwayatnya, atau riwayat yang diklaim terangkat kepada Rasulullah ﷺ itu sebenarnya terhenti pada sahabat. Kendati ke-*shahih*-annya diterima, namun sebagian ulama menakwilinya bahwa pada saat itu tidak ada hasil bumi selain keempat jenis tersebut, atau memahami pembatasan tersebut sebagai pembatasan yang tidak hakiki.[1258]

Tarjih

Pendapat yang paling kuat untuk diunggulkan adalah pendapat yang mengatakan tidak ada kewajiban zakat pada zaitun berdasarkan faktor-faktor penguat sebagai berikut:

1257 *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.
1258 Lih. *Fiqh Az-Zakah* (1/355-356).

Pertama, tidak ada nash *shahih* yang mewajibkan zakat atas zaitun. Karena itu Al Baihaqi berkata, "Tidak ada sanad yang dapat dijadikan dasar hujjah dalam masalah ini."

Al Baihaqi juga berkata, "Menurut ketentuan awalnya, kewajiban itu tidak ada sehingga tidak wajib zakat atas sesuatu yang tidak disebutkan oleh hadits yang *shahih*, atau yang semakna dengan yang disebutkan oleh hadits yang *shahih.*"[1259]

Kedua, zaitun telah ada pada zaman Rasulullah ﷺ di wilayah yang berhasil beliau taklukkan, yaitu Yaman dan ujung Syam. Namun tidak ada riwayat yang mengatakan bahwa beliau mengambil zakatnya. Seandainya zakatnya wajib, tentulah ada penuturan dari beliau dalam bentuk ucapan dan perbuatan sebagaimana ada penuturan dari beliau tentang zakat kurma dan anggur dalam bentuk ucapan dan perbuatan.[1260]

Ketiga, ia bukan makanan pokok dan ia tidak disimpan dalam keadaan kering, sama seperti sayuran sehingga tidak dikenai zakat.[1261]

Kedua: Zakat Waras, Za'faran dan Qurthum

Asy-Syafi'i memiliki dua pendapat tentang hal ini, yaitu:[1262]

pertama, dalam madzhab lama Asy-Syafi'i berpendapat bahwa zakat atas *waras, za'faran* dan *qurthum* hukumnya wajib. Ini merupakan pendapat yang lemah menurut kalangan madzhab

---

[1259] Lih. *As-Sunan Al Kubra* (4/125-126).

[1260] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (3/235).

[1261] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (5/412) dan *Al Ifshah* (2/255).

[1262] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (3/236), *Al Muhadzdzab ma'a Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (5/412), dan *Al Bayan* (3/230-232).

Hanbali,[1263] tetapi pendapat ini dipegang oleh kalangan madzhab Maliki[1264] khusus terkait *qurthum*.

Kedua, Asy-Syafi'i dalam madzhab baru berpendapat bahwa zakat tidak wajib atas *waras, za'faran* dan *qurthum*. Pendapat inilah yang *shahih* menurut kalangan madzhab Asy-Syafi'i generasi awal dan yang unggul menurut kalangan madzhab Hanbali sebagaimana yang dikatakan oleh Ibnu Qudamah.

Dalil-Dalil dan Diskusinya

Asy-Syafi'i mengaitkan kewajiban zakat atas *waras* dengan ke-*shahih*-an *atsar* yang diriwayatkan dari Abu Bakar ﷺ, yang dilansir oleh Al Baihaqi dari jalur Asy-Syafi'i, ia berkata: Hisyam bin Yusuf mengabariku, ia berkata, "Duduk Hufasy[1265] mengeluarkan sebuah surat dari Abu Bakar ﷺ pada sepotong kulit kepada mereka yang berisi perintah kepada mereka untuk membayarkan sepersepuluh *waras*."

Asy-Syafi'i berkata, "Saya tidak tahu apakah *atsar* ini *shahih* atau tidak, tetapi ia diterapkan di Yaman. Jika memang ia valid, maka ia dikenai zakat 1/10, baik sedikit atau banyak."[1266]

Mengenai kewajiban zakat za'faran Asy-Syafi'i berpegang pada qiyas kepada *waras*.

[1263] Lih. *Al Mughni* (4/160) dan *Al Inshaf* (3/89-90).

[1264] Lih. *Jawahir Al Iklil* (1/175) dan *Hasyirah Al Khurasyi* (2/427-429).

[1265] Hufasy adalah sebuah pegunungan di Yaman. Lih. *Mu'jam Al Buldan* (2/274). An-Nawawi membacanya *Khuffasy* dengan huruf *kha'* dan *tasydid* pada huruf *fa'*, dan mengklaim bahwa cara baca inilah yang benar. Sementara sebagian ulama membawanya *Khifasy* dengan harakat *kasrah* pada huruf *kha'* dan tanpa *tasydid*. Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (5/413).

[1266] Lih. *As-Sunan Al Kubra* (4/126) dan *Ma'rifah As-Sunan wal Atsar* (6/119). Al Baihaqi berkata, "Tidak ada sanad yang dapat dijadikan dasar hujjah dalam masalah ini."

Al Mawardi berkata, "Menurut Asy-Syafi'i dalam madzhab lama, jika memang kewajiban zakat sepersepuluh atas *waras* itu valid, maka dapat dikatakan wajib pula zakat sepersepuluh atas *za'faran* karena *waras* adalah pohon yang memiliki kaki dan yang diambil adalah buahnya, sedangkan *za'faran* itu tumbuh dengan sendirinya sehingga lebih kuat alasannya untuk dikenai zakat."[1267]

Adapun *qurthum* atau sejenis kesumba yang dihasilkannya, Asy-Syafi'i mengaitkan kewajiban zakatnya pada riwayat dari Abu Bakar ﷺ bahwa ia mengambil zakat sepersepuluh atas *qurthum*.[1268]

Adapun alasan tidak wajibnya zakat pada semua hasil bumi ini dalam madzhab barunya adalah karena banyak harta yang tidak dikenai zakat, dan kita mengambil kewajiban zakat berdasarkan berita, atau yang semakna dengan berita. Za'faran dan *waras* merupakan jenis wewangian, bukan makanan pokok, sedangkan keduanya tidak dikenai kewajiban zakat. Allah Mahatahu.[1269]

Tarjih

Pendapat yang unggul adalah pendapat yang mengatakan tidak ada kewajiban zakat atas semua hasil bumi ini karena lemahnya *atsar* dan tiadanya dalil yang *shahih* dan valid. Asy-Syafi'i, An-Nawawi dan selainnya pun menilai lemah *atsar* Abu Bakar ﷺ[1270] tentang zakat *waras* tersebut.

1267 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (3/236).
1268 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (3/236) dan *Al Bayan* (3/232).
1269 Lih. *Al Umm* (2/51).
1270 Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (5/413).

Al Hafizh Ibnu Hajar berkomentar tentang *atsar* Abu Bakar ﷺ tentang zakat atas biji *'ushfur,* "Saya tidak menemukan dasar sanadnya."[1271]

Al Baihaqi juga berkata, "Tidak ada sanad yang dapat dijadikan dasar hujjah dalam masalah ini."

Menurut ketentuan awalnya, tidak ada kewajiban sehingga tidak ada yang dapat dijadikan dari selain yang dijelaskan oleh *khabar* yang *shahih,* atau yang semakna dengan apa yang dijelaskan oleh *khabar* yang *shahih.*[1272]

Ketiga: Zakat Madu

Apakah madu dikenai zakat?

Asy-Syafi'i memiliki dua pendapat tentang hal ini, yaitu:[1273]

Pertama, Asy-Syafi'i dalam madzhab lamanya mewajibkan zakat atas madu. Ini juga merupakan pendapat Ahmad,[1274] serta dipegang oleh Abu Hanifah untuk madu yang diambil dari selain tanah *kharaj.*[1275]

[1271] Lih. *At-Talkhish* (28168).

[1272] Lih. *As-Sunan Al Kubra* (4/126).

[1273] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (3/236), *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (5/412-415) dan *Al Bayan* (3/231).

[1274] Lih. *Al Inshaf* (1/116), *Al Furu'* (2/441-452), dan *Al Mughni* (3/183).

[1275] Lih. *Al Mabsuth* (2/216), *Al Hidayah ma'a Syarh Fath Al Qadir* (2/252), dan *Al Ifshah* (2/258).

Tanah *kharaj* adalah tanah yang dikuasai dengan paksa dan telah dijadikan harta pampasan perang tetapi tidak dibagikan kepada umat Islam seperti tanah di Sawad Irak dan Ahwaz; serta tanah yang ditinggalkan oleh penduduknya karena takut, atau tanah yang dijadikan kompensasi atas perjanjian damai lalu ia dibiarkan berada di tangan pemiliknya dengan ketentuan mereka membayarkan pajaknya seperti tanah Najran, Ailah, dan Daumah Al Jandal.

Sedangkan tanah *usyuriyyah* adalah tanah yang dikuasai oleh seorang muslim dan ia membayarkan zakat hasil buminya sebesar 1/10.

Kedua, Asy-Syafi'i dalam madzhab barunya mengatakan bahwa madu tidak wajib dizakati. Ia berkata, "Tidak ada kewajiban zakat atas madu."[1276]

Ini juga merupakan pendapat Malik tanpa ada perbedaan pendapat yang saya ketahui, serta pendapat mayoritas ulama.[1277]

Dalil-Dalil Pendapat Pertama dan Diskusinya

Mereka yang berpegang pada pendapat lama bahwa madu wajib dikenai zakat berargumen dengan dalil-dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah riwayat Ibnu Majah dan selainnya dari Sulaiman bin Musa dari Abu Sayyah Al Muta'i[1278], ia berkata:

قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّ لِي نَحْلًا، قَالَ: أَدِّ الْعُشْرَ، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، احْمِهَا لِي، فَحَمَاهَا لِي.

Abu Hanifah tidak mewajibkan zakat madu dari tanah *kharaj* karena menurutnya pajak dan zakat 1/10 tidak diterapkan secara bersama-sama. Karena itu, ia berargumen dengan hadits Ibnu Mas'ud yang statusnya *marfu', "Tidak terhimpun kewajiban 1/10 dan pajak di tanah seorang muslim."* Juga karena pajak itu diwajibkan karena faktor kemusyrikan, sedangkan zakat sepersepuluh diwajibkan karena faktor Islam sehingga keduanya tidak mungkin bertemu."

Lih. *Hasyiyah Radd Al Mukhtar* (2/325), *Al Inshaf* (3/116), *Mu'jam Lughah Al Fuqaha'* (hal. 34), *Fiqh Az-Zakah* (1/406-407), dan *Kitab Al Amwal* (hal. 531).

[1276] Lih. *Al Umm* (2/52).

[1277] Lih. *Adz-Dzakhirah* (3/57), *Bidayah Al Mujtahid* (1/184), *Fath Al Bari* (4/559), dan *Al Muhalla* (5/159-161).

[1278] Dalam kitab *Sunan Ibnu Majah* tertulis Al Muttaqi, tetapi yang benar menurut para ahli hadits adalah Al Mutta'i sebagaimana tertulis dalam *Sunan At-Tirmidzi, As-Sunan Al Kubra* karya Al Baihaqi, dan *Al Mushannaf* karya Ibnu Abi Syaibah. Dalam kitab Tahdzib Al Kamil (33/398) dijelaskan, "Abu Sayyarah Al Muta'i Al Qaisi terbilang sahabat. Menurut sebuah pendapat, nama aslinya adalah Umairah bin A'lam. Pendapat lain mengatakan Umair bin A'lam."

"Aku berkata, 'Ya Rasulullah, aku memiliki madu'. Beliau bersabda, *'Bayarkanlah sepersepuluhnya'.* Aku berkata, 'Ya Rasulullah, simpankanlah maduku'. Lalu beliau pun menyimpankannya untukku."[1279]

Argumen ini dijawab dari dua sisi, yaitu:

Pertama, para ahli hadits mengomentari hadits ini sebagai hadits yang terputus sanadnya karena Sulaiman bin Musa tidak pernah berjumpa dengan Abu Sayyarah atau seorang sahabat lainnya.[1280]

Kedua, kendati hadits ini *shahih,* namun ia dibatasi dengan tindakan penyimpanan.

Dalil kedua adalah riwayat At-Tirmidzi dan selainnya dari Ibnu Umar ﷺ bahwa Rasulullah ﷺ bersabda tentang madu,

---

1279 Lih. *Sunan Ibnu Majah* (1/584, pembahasan: Zakat, bab: Zakat Madu, no. 1823).

1280 Al Buwaishiri dalam *Az-Zawa'id* berkata, "Mengenai sanad hadits ini Ibnu Abi Hatim menuturkan pendapat ayahnya bahwa Sulaiman bin Musa tidak pernah bertemu dengan Abu Sayyarah, sehingga hadits ini *mursal.* At-Tirmidzi dalam *Al Ilal* menuturkan pendapat dari Al Bukhari sesudah hadits ini bahwa statusnya *mursal.* Kemudian ia berkata, 'Sulaiman tidak pernah berjumpa dengan seorang sahabat'."

Lih. *Az-Zawa'id ma'a Sunan Ibnu Majah* (1/584).

Al Baihaqi (*As-Sunan Al Kubra,* 4/126) berkata, "Sanadnya terputus."

Demikianlah penjelasan Al Hafizh dalam *At-Talkhish* (2/168). Ibnu Abdil Barr dalam *Al Istidzkar* (1/287) berkata, "Riwayat semacam ini tidak dapat dijadikan hujjah."

Namun hadits ini dinilai *hasan* oleh Al Albani dalam *Sunan Ibnu Majah* (1/306) berdasarkan hadits Umar bin Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya yang bernama Abdullah bin Amr dari Nabi ﷺ, bahwa beliau mengambil zakat sepersepuluh atas madu.

Lih. *Sunan Ibnu Majah* (1/584).

Menurut saya, hadits ini juga lemah karena dalam sanadnya terdapat Nu'aim bin Hammad. Ia dinilai lemah oleh Al Hafizh dalam *At-Taqrib* (2/305). Dalam sanadnya juga terdapat Usamah bin Zaid yang dinilai lemah oleh Al Hafizh dalam *At-Taqrib* (1/52).

فِي كُلِّ عَشَرَةِ أَزُقٍّ زِقٌّ.

"Dalam setiap sepuluh kantong ada kewajiban satu kantong."[1281]

Argumen ini dijawab bahwa dalam sanadnya terdapat Shadaqah bin Abdullah As-Samin. Ia dinilai lemah oleh para ahli Hadits.[1282]

Dalil ketiga adalah riwayat Abu Dawud dari jalur Mughirah dan dinisbatkannya kepada Abdurrahman bin Harits Al Makhzumi, ia berkata: Ayahku menceritakan kepadaku, dari Amr bin Syu'aib, dari ayahnya, dari kakeknya yang bernama Syababah—sebuah pemukiman di Fahm,[1283] lalu ia menyebutkan hadits yang serupa, ia berkata, "Dari setiap kantong madu ada kewajiban satu kantong madu." Sufyan bin Abdullah Ats-Tsaqafi berkata, "Ia memimpin dua perkampungan yang ada di dua lembah. Mereka membayarkan kepada apa yang mereka bayarkan kepada Rasulullah ﷺ, dan ia menjaga dua lembah mereka."

[1281] HR. At-Tirmidzi (2/71, pembahasan: Zakat, bab: Riwayat tentang Zakat Madu, no. 625) dan Al Baihaqi dalam *As-Sunan Al Kubra* (4/162) dari jalur Shadaqah bin Abdullah As-Samin.

Shadaqah ini dinilai lemah oleh Al Hafizh Ibnu Hajar dalam *At-Taqrib* (1/366).

At-Tirmidzi berkata, "Hadits Ibnu Umar ؓ terkritik sanadnya."

Kemudian ia berkata, "Tidak ada riwayat yang *shahih* dari Nabi ﷺ tentang masalah ini."

Ia juga berkata, "Aku pernah bertanya kepada Muhammad bin Ismail Al Bukhari tentang hadits ini, lalu ia menjawab, 'Hadits ini *mursal* dari Nafi' dari Nabi ﷺ.'"

An-Nasa'i berkata, "Ini adalah hadits *munkar.*"

Kata زِقّ dengan *kasrah* pada *zay* berarti kantong minuman yang terbuat dari kulit. Lih. *Mukhtar Ash-Shihah* (hal. 273).

[1282] Lih. *Sunan At-Tirmidzi* (3/117) dan *Syarh Al Mumti'* (6/93).

[1283] Dalam kitab *Al Mughrib* (1/430) dijelaskan, "Bani Syababah adalah sebuah kaum yang tinggal di Thaif dan berasal dari Khats'am. Mereka bekerja sebagai penghasil madu sehingga muncul sebutan madu Syababi."

Seperti ini juga penjelasan dalam *Aun Al Ma'bud* (4/342-343).

Abu Dawud juga melansirnya dari jalur Wahb: Usamah bin Zaid mengabariku, dengan redaksi, "Ada sebuah pemukiman di Fahm—dengan makna Mughirah."

Selanjutnya ia berkata, "Dari setiap sepuluh kantong ada kewajiban satu kantong."

Ia juga berkata, "Itu adalah nama dua lembah milik mereka."[1284]

Riwayat-riwayat ini dijawab dari dua sisi, yaitu:

Pertama, kendati riwayat-riwayat ini benar namun ia tidak menunjukkan mutlaknya zakat atas madu, melainkan wajib mengeluarkannya sepersepuluh untuk hak penjagaan. Karena itu mereka menolak menyerahkannya kepada Umar ﷺ. Juga karena hadits-hadits yang dibatasi dengan penjagaan itu *shahih*, sedangkan hadits-hadits yang bersifat mutlak tidak kuat untuk dijadikan hujjah.

Kedua, riwayat-riwayat tersebut dapat diarahkan maknanya bahwa mereka menyerahkannya secara sukarela, bukan sebagai zakat yang wajib.[1285]

Dalil keempat adalah riwayat Al Baihaqi dari jalur Asy-Syafi'i dari Sa'id bin Abu Dzi'bin, ia berkata:

[1284] HR. Abu Daud dalam *As-Sunan* (2/109, pembahasan: Zakat, bab: Zakat Madu, no. 1601-1602).

Kedua riwayat tersebut dinilai *hasan* oleh Al Albani dalam *Shahih Sunan Abi Daud* (1/302).

Dalam kitab *Irwa' Al Ghalil* (3/285) Al Albani berkata, "Hadits ini *hasan* dan tersambung kepada Amr bin Syu'aib. Demikian pula dengan hadits sebelumnya. Jadi, ini adalah jalur-jalur riwayat kepada Amr bin Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya sehingga tersambung. Sebagiannya *shahih* kepada Amr bin Syu'aib sebagaimana telah dijelaskan."

[1285] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (5/413/415), *As-Sail Al Jarrar* (2/46-48), dan *Ma'rifah As-Sunan wal Atsar ma'a Mukhtashar Sunan Abi Daud* (2/208-209), dan *Tamam Al Minnah* (hal. 374-375).

قَدِمْتُ عَلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَسْلَمْتُ، ثُمَّ قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، اجْعَلْ لِقَوْمِي مَا أَسْلَمُوا عَلَيْهِ مِنْ أَمْوَالِهِمْ، فَفَعَلَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاسْتَعْمَلَنِي عَلَيْهِمْ، ثُمَّ اسْتَعْمَلَنِي أَبُو بَكْرٍ ثُمَّ عُمَرُ. قَالَ: وَكَانَ سَعْدٌ مِنْ أَهْلِ السُّرَاةِ قَالَ: فَكَلَّمْتُ قَوْمِي فِي الْعَسَلِ فَقُلْتُ لَهُمْ: زَكُّوهُ فَإِنَّهُ لاَ خَيْرَ فِي ثَمَرَةٍ لاَ تُزَكَّى، فَقَالُوا: كَمْ؟ قَالَ: فَقُلْتُ: الْعُشْرُ فَأَخَذْتُ مِنْهُمُ الْعُشْرَ، فَأَتَيْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فَأَخْبَرْتُهُ بِمَا كَانَ. قَالَ: فَقَبَضَهُ عُمَرُ فَبَاعَهُ ثُمَّ جَعَلَ ثَمَنَهُ فِي صَدَقَاتِ الْمُسْلِمِينَ.

"Aku menjumpai Rasulullah ﷺ lalu aku masuk Islam. Kemudian aku berkata, 'Ya Rasulullah, tetapkanlah kewajiban atas kaumnya dari harta mereka karena mereka telah masuk Islam'. Beliau lantas mengangkatku sebagai amil atas mereka. Sesudah itu Abu Bakar رضي الله عنه juga mengangkatku sebagai amil, kemudian Umar رضي الله عنه. Sa'd adalah salah seorang yang kaya." Ia melanjutkan, "Kemudian aku berbicara kepada kaumku tentang madu. Aku katakan kepada mereka, 'Zakatilah madu kalian, karena sungguh tidak ada kebaikan pada hasil yang tidak dizakati'. Mereka bertanya, 'Berapa?' Aku menjawab, 'Sepersepuluh'. Kemudian

aku mengambil sepersepuluh madu mereka, lalu aku menemui Umar bin Khaththab ﷺ dan memberitahunya tentang apa yang terjadi." Ia melanjutkan, "Umar ﷺ pun mengambilnya, kemudian menjualnya dan menaruh hasil penjualannya di antara harta zakat umat Islam."[1286]

Riwayat ini dikritik dari dua sisi, yaitu:

Pertama, dalam sanadnya terdapat Munir bin Abdullah. Ia dinilai lemah oleh Al Bukhari dan ahli hadits lain.[1287]

Kedua, Al Hafizh berkata, "Menurut Asy-Syafi'i, Sa'd bin Abu Dzubab menceritakan hadits yang menunjukkan bahwa Nabi ﷺ tidak memerintahkan apa pun kepadanya tentang madu, dan bahwa keterangan tersebut lemah. Tetapi kaumnya sesudah itu mengeluarkan sepersepuluh dengan sukarela."[1288]

Dalil-Dalil Pendapat Kedua dan Diskusinya

Mereka yang berpegang pada pendapat bahwa tidak ada kewajiban zakat atas madu berargumen dengan dalil-dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah riwayat dari Umar bin Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya, ia berkata:

1286 HR. Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* (2/25).

Hadits ini diriwayatkan dari jalur Asy-Syafi'i oleh Al Baihaqi dalam *As-Sunan Al Kubra* (4/127).

Al Hafizh Ibnu Hajar (*At-Talkhish Al Habir,* 2/168) berkata, "Dalam sanadnya terdapat Munir bin Abdullah. Ia dinilai lemah oleh Al Bukhari, Al Azdi dan lain-lain."

1287 Lih. *Nashb Ar-Rayah* (2/391) dan *Talkhish Al Habir* (2/168).

1288 Lih. *Talkhish Al Habir* (2/168).

جَاءَ هِلَالٌ أَحَدُ بَنِي مُتْعَانَ إِلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِعُشُورِ نَحْلٍ لَهُ، وَكَانَ سَأَلَهُ أَنْ يَحْمِيَ لَهُ وَادِيًا، يُقَالُ لَهُ: سَلَبَةُ، فَحَمَى لَهُ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَلِكَ الْوَادِي، فَلَمَّا وُلِّيَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ كَتَبَ سُفْيَانُ بْنُ وَهْبٍ، إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ يَسْأَلُهُ عَنْ ذَلِكَ، فَكَتَبَ عُمَرُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: إِنْ أَدَّى إِلَيْكَ مَا كَانَ يُؤَدِّي إِلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ عُشُورِ نَحْلِهِ، فَاحْمِ لَهُ سَلَبَةَ، وَإِلاَّ فَإِنَّمَا هُوَ ذُبَابُ غَيْثٍ يَأْكُلُهُ مَنْ يَشَاءُ.

"Hilal, salah seorang Bani Mut'an datang menemui Rasulullah ﷺ dengan membawa sepersepuluh madu miliknya, dan ia meminta beliau untuk menjaga sebuah lembah miliknya yang bernama Salabah[1289]. Rasulullah ﷺ pun menjagakan lembah tersebut untuknya. Ketika Umar bin Khaththab ra diangkat sebagai khalifah, Sufyan bin Wahb menulis surat kepada Umar bin Khaththab ra untuk bertanya kepadanya tentang hal tersebut. Umar lantas menjawab suratnya, 'Jika ia menyerahkan kepadamu

---

[1289] Dalam kitab *Mu'jam Al Buldan* (4/235), kata ini dibaca Salabah. Ia adalah nama sebuah tempat yang diterangkan dalam *Al Akhbar*. Dalam kitab *Aun Al Ma'bud* (4/341) dijelaskan bahwa ia adalah nama lembah milik Bani Mut'an. Pendapat penjelasan Al Bakri dalam *Mu'jam Al Buldan*.

apa yang ia serahkan kepada Rasulullah ﷺ, yaitu sepersepuluh madunya, maka jagalah Salabah. Jika tidak, maka lebah itu hanyalah serangga hujan; boleh dimakan oleh siapa saja'."[1290]

Hadits ini mengandung dalil bahwa zakat atas madu tidak wajib karena Hilal membawanya kepada Nabi ﷺ secara sukarela, dan Nabi ﷺ pun menjagakan lembahnya sebagai balasan atas kebaikannya. Seandainya zakat madu hukumnya wajib, tentulah Nabi ﷺ memerintahkan untuk mengambilnya dari mereka meskipun dengan paksa dan meskipun beliau tidak menjaga lembah milik mereka; dan tentulah Umar ؓ mengambilnya dari mereka, tidak memberikan pilihan kepada mereka. Bagaimana mungkin ia memberikan toleransi terhadap masalah ini sedangkan ia pernah memerangi para pembangkang zakat bersama pasukan Abu Bakar ؓ dan para sahabat lain.

Demikian pula, Umar ؓ menyebut lebah sebagai serangga hujan yang boleh diambil oleh siapa saja. Hal itu menunjukkan bahwa tidak ada kewajiban apa pun di dalamnya. Jika bukan untuk penjagaan, maka tidak boleh mengambilnya.[1291]

[1290] HR. Abu Daud dalam *As-Sunan* (2/109, pembahasan: Zakat, bab: Zakat Madu, no. 1600), An-Nasa'i dalam *As-Sunan* (1/46, pembahasan: Zakat, bab: Zakat Madu, no. 2499) dari jalur Amr bin Harits Al Mishri, dari Amr bin Syu'aib.

Al Hafizh Ibnu Hajar berkata, "Sanadnya *shahih* kepada Amr. Biografi Amr bin Harits kuat menurut pendapat yang terpilih asalkan tidak ada pertentangan." Lih. *Fath Al Bari* (4/559).

Ibnu Baz berkata, "Maksudnya, sanadnya untuk hadits ini kepada Amr bin Syu'aib itu benar. Adapun periwayatan Amr dari ayahnya dari kakeknya itu diperselisihkan oleh para ahli hadits. Yang benar, riwayatnya dapat dijadikan hujjah selama tidak bertentangan dengan riwayat yang lebih kuat." Lih. *Fath Al Bari* (4/559).

Kata *dzubab ghaits* (serangga hujan) menurut Al Khaththabi maknanya adalah lebah biasanya mengikuti waktu hujan karena pada saat itu banyak tempat mencari makan. Itulah sifat serangga ini karena ia terbiasanya mendatangi lembah-lembah dan tempat-tempat yang bersemak.

Lih. *Ma'rifah As-Sunan wal Atsar ma'a Mukhtashar Sunan Abi Daud* (2/209).

[1291] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (3/237) dan *Ma'rifah As-Sunan wal Atsar ma'a Mukhtashar Sunan Abi Daud* (2/208).

Namun alasan ini dapat dijawab bahwa hadits ini juga menunjukkan pengambilan zakat sebagai kompensasi atas perlindungan sebagaimana yang ditunjukkan oleh surat Umar ﵁.[1292]

Dalil kedua adalah madu merupakan cairan yang keluar dari tubuh hewan sehingga menyerupai susu. Sebagaimana susu tidak wajib dikenai zakat, maka begitu pula madu.[1293]

Argumen ini dibantah bahwa susu dikenai zakat pada pokoknya, yaitu hewan penghasil susu. Lain halnya dengan madu, dimana penghasilnya tidak dikenai zakat.[1294]

Tarjih

Pendapat yang saya pilih adalah tidak ada kewajiban zakat atas madu karena lemahnya dalil-dalil yang ada, dan karena tidak ada dalil yang valid tentang hal itu. Menurut hukum awal, tidak ada pertanggungan hingga ada dalil yang menunjukkan kewajiban.

Abu Dawud berkata: Al Bukhari berkata, "Tidak ada riwayat yang *shahih* tentang zakat madu."

At-Tirmidzi berkata, "Tidak ada riwayat yang *shahih* sama sekali dari Nabi ﷺ tentang masalah ini."

Abu Bakar bin Mundzir berkata, "Tidak ada hadits yang valid dari Rasulullah ﷺ tentang kewajiban zakat madu, dan tidak pula *ijma'*, sehingga tidak ada kewajiban zakat atas madu."[1295]

1292 Lih. *Fath Al Bari* (4/559).
1293 Lih. *Al Mughni* (4/183).
1294 *Ibid.*
1295 Lih. *Mukhtashar Sunan Abi Daud ma'a Ma'rifah As-Sunan wal Atsar* (2/210).

Al Hafizh berkata, "Ada pernyataan dari Umar bin Abdul Aziz dengan sanad yang dinilai *shahih* oleh para ulama, bahwa tidak ada *atsar* apa pun tentang zakat madu."[1296]

Ibnu Hajar dalam *At-Talkhish Al Habir* menuturkan pendapat dari Az-Za'farani dari Asy-Syafi'i, "Hadits bahwa madu dikenai zakat sepersepuluh adalah lemah. Sedangkan pendapat yang saya pilih adalah madu tidak dikenai zakat."[1297]

Hanya saja, 1/10 madu yang diambil itu untuk hak penjagaan, dan ketentuan tersebut didasarkan pada hadits Hilal yang lalu.[1298] Sifatnya tidak berbeda dengan sifat sumber air, barang tambang dan lahan perburuan yang tidak dikuasai oleh seorang raja, melainkan dimiliki atas dasar penguasaan tangan oleh orang yang paling dahulu menguasainya. Ketika lembah tersebut dilindungi dan orang lain dilarang untuk menyentuhnya, maka dalam kasus ini ada kewajiban 1/10,[1299] sesuai dengan yang dijelaskan dalam surat Umar ﷺ dengan sanad yang dinilai *shahih* oleh para ulama. *Atsar* tersebut berlaku secara terbatas, yaitu ketika ada perlindungan.[1300] Allah Mahatahu.

Topik Ketiga: Tergabungnya Dua Zakat

Syaikh berkata, "Seandainya harta benda seseorang berupa hewan ternak, maka jika *nishab* salah satu dari dua zakat itu telah sempurna saja, maka wajiblah zakat. Tetapi jika *nishab* keduanya sama, maka zakatnya berupa benda menurut madzhab baru."[1301]

[1296] Lih. *Fath Al Bari* (4/559).
[1297] Lih. *Talkhish Al Habir* (2/168).
[1298] *Ibid.*
[1299] Lih. *Ma'rifah As-Sunan wal Atsar ma'a Mukhtashar Sunan Abi Daud* (2/209).
[1300] *Ibid.* Lih. *Tamam Al Minnah* (hal. 374).
[1301] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 70) dan *Mughni Al Muhtaj* (2/109).

Bentuk Masalah

Masalah ini memiliki dua bentuk atau kasus, yaitu:

Pertama, nishab hewan ternak sempurna dari salah satu dari dua sisi. Bisa jadi ia sempurna dari sisi bendanya. Maksudnya zakat berkaitan dengan benda hewan ternak itu sendiri. Dan bisa jadi ia sempurna dari sisi perniagaan. Maksudnya, zakat berkaitan dengan nilainya. Misalnya, seseorang memiliki 39 ekor kambing yang nilainya 200 dirham. Yang demikian itu dilihat dari segi nilai. Atau seseorang memiliki 40 ekor kambing yang nilainya di bawah 200 dirham. Yang demikian itu dilihat dari segi bendanya. Dalam kasus ini wajib zakat untuk yang telah sempurna *nishab*-nya lantaran adanya penyebab zakat.

Kedua, nishab-nya sempurna dari dua sisi pada waktu yang bersamaan, yaitu dari sisi bendanya lantaran jumlahnya mencapai 40 ekor—misalnya, dan dari sisi perniagaan lantaran nilainya telah mencapai 200 dirham—misalnya. Dalam kasus ini, dari sisi mana zakatnya dikeluarkan? Di sinilah letak perbedaan pendapat Asy-Syafi'i menjadi dua pendapat,[1302] yaitu:

Pertama, dalam madzhab lama Asy-Syafi'i mengatakan wajib zakat atas perniagaan. Pendapat ini juga dikemukakan oleh Abu Hanifah dan Ahmad. Dan inilah madzhab kalangan Hanbali.

Kedua, Asy-Syafi'i dalam madzhab baru mengatakan zakat wajib atas bendanya. Ia berkata, "Jika seseorang membeli hewan ternak untuk diniagakan, maka ia mengeluarkan zakat hewan ternak, bukan zakat perniagaan."[1303] Pendapat inilah yang benar menurut kalangan madzhab Asy-Syafi'i, serta dipegang oleh Malik.

[1302] Silakan baca dua pendapat Asy-Syafi'i dan pendapat-pendapat berbagai madzhab dalam *Al Hawi Al Kabir* (3/303), *Al Muhadzdzab ma'a Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (6/44), *At-Tahdzib* (3/109-110), *Al Bayan* (3/210), *Al Muharrar* (hal. 378), *Kitab Al Ashl* (2/25), *Fath Al Qadir* (2/225), *Al Mughni* (4/255), *Al Mubdi'* (2/381), *Al Inshaf* (3/157), Al Mudawwanah (1/268), dan *Aqd Al Jawahir Ats-Tsaminah* (1/322).

[1303] Lih. *Al Umm* (2/66).

Dalil-Dalil Pendapat Pertama

Mereka yang mengatakan wajib zakat perniagaan(sejalan dengan madzhab lama) berargumen dengan dalil-dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah riwayat dari Samurah bin Jundab, ia berkata:

فَإِنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَأْمُرُنَا أَنْ نُخْرِجَ الصَّدَقَةَ مِنَ الَّذِي نُعِدُّ لِلْبَيْعِ.

"Rasulullah ﷺ memerintahkan kami untuk mengeluarkan zakat dari harta yang kami persiapkan untuk jual-beli."[1304]

Hewan ternak tersebut dialokasikan untuk perniagaan.

Dalil kedua adalah alasan bahwa zakat perniagaan itu lebih umum daripada zakat benda, karena zakat perniagaan itu wajib atas buah-buahan dan hasil bumi, dan karena ia bertambah dengan pertambahan nilai. Ia mencakup berbagai jenis harta sehingga pewajiban zakat niaga itu lebih menguntungkan bagi orang-orang fakir dan miskin.[1305]

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Mereka yang mengatakan wajib zakat atas bendanya (sejalan dengan madzhab baru) berpegang pada dalil-dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah hadits Abu Bakar ؓ yang di dalamnya disebutkan,

---

[1304] HR. Abu Daud (2/95, no. 1562, pembahasan: zakat, bab: *Jika Harta Benda Diperdagangkan, Apakah Ada Kewajiban Zakat di dalamnya?*

Hadits ini dinilai *hasan* oleh Ibnu Abdil Barr dalam *Al Istidzkar* (9/115).

[1305] Lih. *Al Bayan* (3/310), *At-Tahdzib* (3/109), dan *Al Muhadzdzab ma'a Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (16-44).

فَإِذَا بَلَغَتْ خَمْسًا مِنَ الإِبِلِ، فَفِيهَا شَاةٌ وَفِي صَدَقَةِ الغَنَمِ فِي سَائِمَتِهَا إِذَا كَانَتْ أَرْبَعِينَ إِلَى عِشْرِينَ وَمِائَةٍ شَاةٌ.

"Jika ia telah mencapai 5 ekor unta, maka di dalamnya ada kewajiban zakat 1 ekor kambing. Dan mengenai zakat kambing sebagai hewan ternak, jika ia telah mencapai 40 ekor hingga seratus 20 ekor, maka di dalamnya ada kewajiban zakat 1 ekor kambing."[1306]

Hadits ini menjelaskan bahwa zakat berkaitan dengan bendanya tanpa ada perbedaan antara harta tersebut diperniagakan atau untuk dimiliki sendiri.[1307]

Dalil kedua adalah alasan mereka bahwa zakat benda itu disepakati, dan orang yang mengingkari kewajibannya itu dianggap kafir. Zakat niaga itu diperselisihkan kewajibannya. Karena itu, orang yang mengingkari kewajibannya tidak dianggap kafir. Alasannya adalah karena zakat benda itu wajib berdasarkan nash, sedangkan zakat niaga wajib berdasarkan ijtihad dengan disertai adanya perbedaan di dalamnya. Karena itu, perkara yang disepakati itu lebih kuat daripada perkara yang diperselisihkan.

Selain itu, mereka mengatakan bahwa zakat benda itu berkaitan dengan wujud benda itu sendiri. Sedangkan zakat perniagaan berkaitan dengan nilainya. Jika keduanya bertemu, maka yang berkaitan dengan wujud benda itu lebih kuat daripada

---

[1306] HR. Al Bukhari (2/123, pembahasan: Zakat, bab: Zakat kambing), yaitu tentang surat Abu Bakar kepada Anas ﷺ ketika ia mengutusnya ke Bahrain, dalam sebuah hadits yang panjang.

[1307] Lih. *Al Bayan* (3/310).

nilai, sama seperti budak yang digadai manakala melakukan perbuatan pidana.[1308]

Tarjih

Yang paling layak diunggulkan di antara dua pendapat tersebut adalah pendapat yang mengatakan zakat terkait dengan bendanya hewan ternak. Dalilnya adalah *nishab* benda itu ditetapkan dengan dalil yang *qath'i,* sedangkan *nishab* perniagaan ditetapkan dengan dalil yang *zhanni* dan dengan ijtihad. Karena itu zakat benda itu lebih kuat. Allah Mahatahu.

[1308] Lih. *At-Tahdzib* (3/109), *Al Bayan* (3/310), *Al Muhadzdzab ma'a Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (6/44), dan *Fath Al Aziz* (6/81).

Silakan baca dalil-dalil terebut dalam *Fath Al Qadir* (2/225), *Al Mughni* (4/155), dan *Adz-Dzakhirah* (3/22).

Topik Keempat: Zakat Orang Yang Memiliki Piutang Pada Orang Lain

Syaikh berkata, "Jika piutang berupa hewan ternak atau harta yang tidak tetap seperti harta *kitabah*[1309], maka tidak ada kewajiban zakat. Jika ia berupa benda, atau uang, maka seperti itu pula dalam madzhab lama. Sedangkan menurut madzhab baru, jika ia jatuh tempo tetapi ada halangan untuk mengambilnya lantaran orang yang berhutang dalam keadaan sulit atau alasan lain, maka harta tersebut sama seperti harta yang diambil tanpa seizin pemiliknya. Tetapi jika harta tersebut mudah diambil, maka ia wajib dizakati seketika itu atau secara tertunda. Menurut madzhab, ia seperti harta yang diambil tanpa seizin pemiliknya. Pendapat lain mengatakan zakat wajib dibayarkan sebelum barang tersebut diambil untuk dikuasai."[1310]

Sebagaimana yang diisyaratkan pengarang, hutang dari segi keharusan pembayarannya dan tidak adanya keharusan terbagi menjadi dua, yaitu:

Pertama, hutang yang tidak wajib dibayarkan seperti harta *kitabah.* Tidak ada kewajiban zakat di dalamnya tanpa ada perbedaan pendapat lantaran kepemilikannya tidak sempurna dan karena budak *mukatab* berhak menggugurkannya kapan saja ia mau.

Kedua, hutang yang wajib dibayarkan. Harta ini bisa berupa hewan ternak. Misalnya adalah seseorang memiliki 40 ekor kambing dalam pertanggungan orang lain, baik melalui akad pinjaman atau akad lain. Harta ini tidak wajib dizakati tanpa ada perbedaan pendapat di kalangan madzhab Asy-Syafi'i karena di

---

1309 Harta *kitabah* maksudnya adalah pembayaran yang harus diserahkan budak kepada tuannya untuk menebus kemerdekaan dirinya.

1310 Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 72) dan *Mughni Al Muhtaj* (2/124-125).

antara syarat zakat hewan ternak adalah ia telah berada dalam penggembalaan. Sedangkan hewan ternak yang berada dalam pertanggungan itu tidak disifati sebagai *sa`imah* atau hewan ternak yang digembalakan. Juga karena zakat itu wajib hanya pada harta yang berkembang, sedangkan hewan ternak yang ada dalam pertanggungan itu tidak berkembang. Lain halnya dengan mata uang (dirham dan dinar); manakala ia ditetapkan dalam pertanggungan, maka penyebab zakat di dalamnya adalah ia bisa ditukarkan dan karena ia dialokasikan untuk dibelanjakan.[1311]

Bisa jadi ia berupa harta dagang atau uang. Dalam kasus ini terjadi perbedaan riwayat dari Asy-Syafi'i menjadi dua pendapat,[1312] yaitu:

Pertama, dalam madzhab lama yang diriwayatkan oleh Az-Za'farani, Asy-Syafi'i berkata, "Saya tidak mengetahui adanya *khabar* yang valid mengenai kewajiban zakat atas piutang. Menurutku, zakat atas piutang hukumnya tidak wajib karena ia tidak berada dalam penguasaan."[1313]

Pendapat ini diriwayatkan dari Ibnu Umar ﷺ,[1314] dan dipegang oleh Ibnu Hazm.[1315]

Kedua, dalam madzhab baru Asy-Syafi'i mengatakan bahwa zakat atas piutang hukumnya wajib secara garis besar. Pendapat inilah yang *shahih* menurut kalangan madzhab Asy-Syafi'i, serta diriwayatkan dari Umar, Ali, Jabir dan Ibnu Umar ﷺ,[1316] serta dipegang oleh mayoritas ulama.[1317]

[1311] Lih. *Fath Al Aziz* (5/501-502) dan *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/18).

[1312] Lih. *Al Muhadzdzab ma'a Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (6/17-18), *At-Tahdzib* (3/73-74), *Al Bayan* (3/291), dan *Raudhah Ath-Thalibin* (3/194).

[1313] Lih. *Al Bayan* (3/291) dan *Fath Al Aziz* (5/502).

[1314] Lih. *Al Muhalla* (6/67) dan *Al Mughni* (4/270).

[1315] Lih. *Al Muhalla* (6/66).

[1316] Lih. *Al Muhalla* (6/66-67), *Kitab Al Amwal* (hal. 465-466), *Mushannaf Ibnu Abi Syaibah* (3/163), dan *Al Mughni* (4/270).

[1317] Lih. *Bada`i' Ash-Shana`i'* (2/88/90), *Al Hidayah ma'a Syarh Fath Al Qadir* (2/176-177), *Al Mudawwanah* (1/219), *Asy-Syarh Ash-Shaghir* (1/155), *Al Mughni*

Perinciannya adalah piutang itu tidak terlepas dari dua perkara, yaitu:

Perkara Pertama

Piutang pada orang yang kesulitan memperoleh pembayaran, atau orang yang mengingkari sedangkan tidak ada bukti yang memberatkannya, atau orang yang membangkang dan tidak ada jalan untuk mengambil darinya; sedangkan piutang tersebut tidak ditetapkan batas waktunya, sama seperti harta yang diambil tanpa seizin pemiliknya. Ada dua pendapat mengenai hal ini, yaitu:

1. Ia wajib dizakati menurut pendapat yang *shahih* dari kalangan madzhab Asy-Syafi'i. Akan tetapi, zakat tidak wajib dibayarkan sebelum piutang tersebut dikuasai tanpa ada perbedaan pendapat di kalangan mereka. Ini juga merupakan pendapat Zufar dari kalangan madzhab Hanafi,[1318] serta sebuah pendapat milik Ahmad.[1319]

(4/269-271), *Syarh Az-Zarkasyi* (2/518-520), *Ikhtiyarat Ibnu Qudamah* (hal. 500-513), *Al Ifshah* (2/208-211), dan *Al Muhalla* (6/66).

[1318] Lih. *Al Mabsuth* (2/197), *Tuhfah Al Fuqaha`* (1/460), dan *Bada`i' Ash-Shana`i'* (2/89).

Abu Hanifah membagi piutang menjadi tiga macam, yaitu:

Pertama, kuat. Jenis ini menggantikan harta pinjaman dan harta niaga.

Kedua, sedang. Jenis harta ini menggantikan harta yang bukan harta niaga seperti pembayaran pelayanan budak dan rumah untuk ditinggali.

Ketiga, lemah. Jenis ini menggantikan sesuatu yang bukan disebut harta seperti mahar, wasiat, dan kompensasi perdamaian atas diyat pembunuhan sengaja dan lain-lain.

Dalam jenis yang kuat zakat wajib manakala berlalu waktu satu tahun tetapi pelaksanaannya tertangguhkan hingga ia menerima pembayaran sebesar 40 dirham. Pada saat itulah ia wajib zakat 1 dirham. Demikian pula jika pembayarannya lebih dari itu; sesuai dengan perhitungannya.

Dalam jenis pertengahan, zakat tidak wajib selama pemilik harta belum menerima satu *nishab,* dan hitungan tahun yang telah berlalu tetap diperhitungkan menurut riwayat yang benar.

Sedangkan dalam jenis yang lemah, zakat tidak wajib selama pemiliknya belum menerima satu *nishab* dan berlalu waktu satu tahun sejak ia menerimanya.

Menurut mereka, pemilik harta menzakati hartanya untuk yang telah lalu. Sedangkan menurut Malik, ia menzakati hartanya manakala ia telah menguasai hartanya selama 1 tahun saja.[1320]

2. Tidak ada kewajiban zakat di dalamnya. Ini merupakan pendapat kedua Asy-Syafi'i, pendapat utama dalam madzhab Hanafi,[1321] serta riwayat kedua dalam madzhab Ahmad.[1322]

Dalil-Dalil Pendapat Pertama

Mereka yang mengatakan wajib zakat atas piutang pada orang yang kesulitan membayar hutang berpegang pada dalil-dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah riwayat dari Ali ﷺ mengenai piutang yang bersifat *zhunun* (tidak pasti)[1323], ia berkata, "Jika ia jujur,

---

Pembayaran hewan ternak itu sama seperti pembayaran budak pelayan. Seandainya seseorang mewarisi piutang atas orang lain, maka ia seperti hutang pertengahan. Sedangkan menurut Abu Yusuf dan Muhammad, seluruh hutang itu sama; wajib dizakati sebelum serah terima. Setiap kali pemiliknya menerima sebagian pembayarannya, maka ia menzakatinya, baik sedikit atau banyak, kecuali hutang *kitabah*.

Lih. *Fath Al Qadir* (2/176). Klasifikasi ini juga disebutkan dalam *Al Mabsuth* (2/195) dan *Bada'i' Ash-Shana'i'* (2/90).

[1319] Lih. *Al Mughni* (4/270).

[1320] Lih. *Al Mudawwanah Al Kubra* (1/221) dan *Asy-Syarh Ash-Shaghir* (2/155).

[1321] Lih. *Bada'i' Ash-Shana'i'* (2/89), *Al Mabsuth* (2/197) dan Tuhfah Al Fuqaha` (1/460).

[1322] Lih. *Al Mughni* (4/270).

[1323] Al Baihaqi dalam *As-Sunan Al Kubra* (4/150) berkata, "Menurut Abu Ubaidah, kata *zhunun* (dugaan) maksudnya adalah piutang yang tidak diketahui apakah akan dibayar oleh orang yang berhutang atau tidak, seolah-olah pemilik piutang tidak mengharapkannya lagi."

Ibnu Hajar dalam *Al Muhalla* (6/66) mengatakan bahwa kata *zhunun* adalah piutang yang tidak diharapkan pembayarannya.

maka ia hendaknya menzakatinya manakala ia menerima pembayarannya untuk tahun yang telah lalu."[1324]

Dalil kedua adalah bahwa piutang merupakan harta yang dimiliki dan boleh dibelanjakan sehingga ia wajib dizakati untuk tahun yang telah lalu, sama seperti piutang pada orang yang sanggup membayar.[1325]

Dalil ketiga adalah ia seperti harta yang diambil tanpa izin tetapi ada kemungkinan pengambilnya bisa dipaksa untuk menyerahkan harta yang diambilnya, sehingga ia wajib dikenai zakat.[1326]

Dalil keempat adalah ia seperti harta di tangan wakil pemiliknya.[1327]

Dalil kelima adalah pemiliknya tidak wajib menzakatinya kecuali setelah terjadi serah terima karena itu merupakan piutang yang tetap dalam pertanggungan, sehingga pemiliknya tidak wajib mengeluarkan zakatnya sebelum menerimanya. Juga karena zakat wajib sebagai bentuk penghibur hati, sedangkan mengeluarkan zakat harta yang tidak bisa dimanfaatkan bukanlah termasuk bentuk penghibur hati.[1328]

1324 HR. Abu Ubaid dalam *Al Amwal* (hal. 466, no. 1220), Ibnu Abi Syaibah dalam *Al Mushannaf* (3/163), dan Ibnu Hazm dalam *Al Muhalla* (6/66).

Ibnu Hazm berkomentar, "*Atsar* ini sangat *shahih.*"

1325 Lih. *Al Mughni* (4/270).

1326 Lih. *Al Bayan* (3/143-144).

1327 *Ibid.*

1328 Lih. *Al Mughni* (4/270).

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Mereka yang mengatakan tidak wajib zakat atas piutang pada orang yang kesulitan berpegang pada dalil-dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah mereka beralasan bahwa piutang tersebut berada di luar kekuasaan dan pengelolaannya sehingga tidak wajib dizakati, sama seperti harta yang masih ada di tangan budak *mukatab*.[1329]

Dalil kedua adalah karena zakat itu hanya wajib untuk harta benda yang berkembang, sedangkan piutang tidak mengalami perkembangan sehingga ia tidak wajib dizakati, sama seperti bagal dan keledai.[1330]

Tarjih

Pendapat yang terpilih menurutku adalah wajib zakat atas piutang pada orang yang kesulitan, tetapi pemiliknya tidak menzakatinya saat itu juga, melainkan sesudah terjadi serah terima. Jika ia telah menerimanya, maka ia menzakatinya untuk tahun-tahun yang telah berjalan berdasarkan ucapan Ali ﷺ tentang hutang yang tidak diharapkan pembayarannya,[1331] dan berdasarkan ucapan Ibnu Abbas ﷺ tentang hutang yang tidak ia harapkan pengembaliannya, "Jika engkau tidak mengharapkan piutang itu terambil, maka janganlah engkau menzakatinya sampai engkau mengambilnya. Jika engkau sudah mengambilnya, maka zakatilah ia seukuran kewajibannya."[1332]

1329 *Ibid.*

1330 *Ibid.*

1331 *Ibid.* (hal. 343).

1332 Lih. *Al Amwal* (hal. 466, no. 1222).

Juga karena harta ini —meskipun pemiliknya telah putus asa— tetap merupakan hartanya. Seandainya ia tidak memperolehnya di dunia, maka ia akan memperolehnya di akhirat. Jadi, manakala ia bisa mengambilnya dari orang yang berhutang, maka ada kewajiban zakat padanya karena zakat merupakan hak Allah. Hak Allah dalam harta tersebut tidak gugur selama harta tersebut ada pemiliknya. Tetapi dimungkinkan pembayarannya ditangguhkan hingga terjadi serah terima lantaran pemiliknya telah berputus asa untuk mendapatkannya.[1333] Allah Mahatahu.

Perkara Kedua

Piutang ada pada orang yang kaya namun ia mengingkari berdasarkan bukti, atau qadhi mengetahui keadaannya—menurut pendapat yang mengatakan bahwa qadhi boleh memutuskan hukum berdasarkan pengetahuannya. Dalam kasus ini, jika hutangnya jatuh tempo,[1334] maka zakat wajib dibayarkan seketika itu juga menurut kalangan madzhab Asy-Syafi'i. Inilah madzhab yang benar bagi mereka,[1335] dan ini juga merupakan madzhab Abu Hanifah,[1336] Malik,[1337] dan Ahmad.[1338] Hanya saja mereka

---

[1333] Lih. *Al Amwal* (hal. 469-470).

[1334] Adapun piutang yang tempo ada tiga turunan pendapat di dalamnya, yaitu:

Pertama, ia wajib dizakati.

Kedua, ia tidak wajib dizakati.

Ketiga, kedudukannya sama seperti piutang pada orang yang mengalami kesulitan, dan hukumnya seperti harta yang diambil tanpa izin pemiliknya dalam hal ini ada dua pendapat, dan inilah pendapat yang paling jelas ke*shahih*annya menurut para imam, seperti dipegang oleh kalangan madzhab Hanbali karena mereka tidak membedakan antara piutang yang jatuh tempo dan yang tertangguhkan. Sedangkan kalangan madzhab Hanafi dan Maliki tidak membedakan antara dua jenis piutang tersebut.

Lih. *Fath Al Aziz* (5/502), *Al Bayan* (3/392), *Al Mughni* (4/271), dan *Al Mausu'ah Al Fiqhiyyah* (23/239).

[1335] Lih. *At-Tahdzib* (3/73) dan *Fath Al Aziz* (5/502).

[1336] Lih. *Al Mabsuth* (2/197), *Al Ashl* (2/85), dan *Mukhtashar Ikhtilaf Al Ulama* (1/434).

[1337] Lih. *Al Mudawwanah Al Kubra* (1/221) dan *Asy-Syarh Ash-Shaghir* (2/155).

tidak mengharuskan zakat dikeluarkan kecuali setelah terjadi serah terima. Sedangkan menurut Malik, pemiliknya menzakati piutangnya itu untuk satu tahun.[1339]

Dalil-Dalil

Dalil pertama adalah riwayat dari Umar, Utsman, Jabir dan Ibnu Umar ﷺ bahwa pemiliknya menzakati piutangnya di setiap tahun bersama hartanya yang ada di tangan manakala hutang menjadi tanggungan orang yang kaya dan tepercaya.

Diriwayatkan dari Umar bin Khaththab ﷺ bahwa ia berkata,

إِذَا حَلَّتْ الصَّدَقَةُ فَاحْسِبْ دَيْنَكَ وَمَا عِنْدَكَ فَاجْمَعْ ذَلِكَ جَمِيعًا ثُمَّ زَكِّهِ.

"Jika zakat telah jatuh kewajibannya, maka hitunglah piutangmu dan apa-apa yang ada di sisimu, kumpulkan semua itu, kemudian zakatilah!"[1340]

Diriwayatkan pula dari Ibnu Umar ﷺ bahwa ia berkata,

كُلُّ دَيْنٍ لَكَ تَرْجُو أَخْذَهُ، فَإِنَّ عَلَيْكَ زَكَاتَهُ كُلَّمَا حَالَ الْحَوْلُ.

[1338] Lih. *Al Mughni* (4/269), *Al Inshaf* (3/18), dan *Al Umdah* (hal. 181).
[1339] Lih. *Al Mudawwanah Al Kubra* (6/221) dan *Asy-Syarh Ash-Shaghir* (2/155).
[1340] Lih. *Al Amwal* (hal. 464-465) dan Ibnu Abi Syaibah dalam *Al Mushannaf* (3/162).

"Setiap piutang milikmu yang engkau harapkan pengambilannya wajib engkau zakati setiap kali berlalu waktu 1 tahun."[1341]

Dalil kedua adalah karena ia mampu mengambilnya dan mengelolanya sehingga ia wajib mengeluarkan zakatnya seperti seandainya hartanya ia titipkan pada seseorang.[1342]

Dalil bahwa ia mengeluarkan zakat untuk tahun-tahun yang telah berlalu adalah karena piutang tersebut merupakan harta miliknya dan ia sanggup memanfaatkannya sehingga ia wajib membayarkan zakatnya, sama seperti harta-harta yang lain.[1343]

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Adapun ulama yang mengatakan bahwa pemiliknya tidak wajib menzakatinya kecuali setelah terjadi serah terima berpegang pada dalil-dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah karena itu merupakan piutang yang ada dalam pertanggungan sehingga pemiliknya tidak wajib mengeluarkan zakatnya sebelum menerimanya, seperti seandainya piutangnya itu ada pada orang yang dalam kondisi sulit.

Dalil kedua adalah karena zakat wajib sebagai penghibur hati, sedangkan mengeluarkan zakat harta yang tidak dimanfaatkan itu tidak termasuk bentuk penghibur hati.[1344]

Dalil ketiga adalah karena pemilik piutang tidak diperintahkan mengeluarkan zakat saat berlalu waktu satu tahun

---

[1341] Lih. *Al Amwal* (hal. 465, no. 1214) dan Ibnu Abi Syaibah dalam *Al Mushannaf* (3/162).

[1342] Lih. *Al Mughni* (4/270) dan *At-Tahdzib* (3/73).

[1343] *Ibid.*

[1344] Lih. *Al Mughni* (4/270).

lantaran ia tidak mampu membayarkannya karena hartanya itu tidak berada di bawah kekuasaan tangannya.[1345]

Tarjih

Menurut penulis, pendapat yang unggul adalah wajib zakat atas hutang pada orang yang kaya dan mudah, serta mengeluarkan zakatnya saat jatuh waktu 1 tahun dengan alasan sebagai berikut:

Pertama, ada *atsar* dari beberapa sahabat seperti Umar, Utsman, Jabir dan Ibnu Umar.[1346]

Kedua, karena piutang pada orang kaya yang amanah itu seperti ada di tangan pemiliknya dan di rumahnya.[1347] Ia bisa mengambilnya dan memanfaatnya kapan saja.

Ketiga, karena mengundurkan zakat hingga waktu pembayaran piutang itu bisa mengakibatkan pemilik harta tidak mau mengeluarkan zakat piutangnya, karena hutang itu terkadang dibayarkan secara cicil. Dalam keadaan itu, dalam setiap satu dirham atau lebih yang dibayarkan, pemiliknya perlu mengetahui tahun, bulan dan hari yang telah berlalu. Setelah itu ia mengeluarkan zakatnya sesuai dengan pembayaran yang telah ia peroleh. Keadaan ini dapat mengakibatkan kejemuan dan keteledoran. Karena itu, mengambil tindakan hati-hati itu lebih baik, yaitu dengan menzakati seluruh hartanya di penghujung tahun.[1348] Allah Mahatahu.

1345 Lih. *Bada 'i' Ash-Shana 'i'* (2/88).
1346 *Ibid.*
1347 Lih. *Al Amwal* (hal. 469).
1348 *Ibid.*

Sedangkan pendapat kalangan madzhab Maliki adalah ia menzakatinya untuk satu tahun saja, tetapi saya tidak menemukan dalil mereka tentang hal tersebut.

Topik Kelima: Menunaikan Zakat Harta yang Tampak

Syaikh berkata, "Ia boleh menunaikan sendiri zakat harta yang tersembunyi. Demikian pula dengan harta yang tampak menurut madzhab baru."[1349]

Harta terbagi menjadi dua jenis, yaitu yang tampak dan yang tersembunyi:[1350]

Pertama, harta yang tersembunyi, yaitu dirham, dinar, *rikaz* (harta temuan), barang dagangan, dan zakat fitrah menurut pendapat madzhab Asy-Syafi'i. Untuk harta jenis ini pemiliknya boleh menzakatinya sendiri. Tidak ada perbedaan pendapat di dalamnya di kalangan madzhab Asy-Syafi'i. Bahkan sebagian dari mereka mengutip adanya *ijma'* umat Islam tentang hal ini[1351] berdasarkan dalil ucapan Utsman ﷺ,

---

[1349] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 72) dan *Mughni Al Muhtaj* (2/129).

[1350] Harta yang tampak adalah setiap harta yang dihitung oleh pemerintahan berupa hewan ternak, tanaman, harta niaga dan pertambangan. Sedangkan harta yang tersembunyi adalah setiap harta yang tidak terjangkau perhitungan pemerintah seperti uang dan semisalnya. Lih. *Mu'jam Lughah Al Fuqaha'* (hal. 367).

Sedangkan dalam *Bada'i' Ash-Shana'i'* (2/135) dijelaskan, "Harta yang tampak adalah hewan ternak. Sedangkan harta yang tersembunyi adalah emas dan perak serta harta niaga yang ada di tempatnya."

[1351] Lih. *Al Bayan* (3/389) dan *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (6/147).

هذا شَهْرُ زَكَاتِكُمْ. فَمَنْ كَانَ عَلَيْهِ دَيْنٌ فَلْيُؤَدِّ دَيْنَهُ. حَتَّى تَحْصُلَ أَمْوَالُكُمْ. فَتُؤَدُّونَ مِنْهَا الزَّكَاةَ.

"Ini adalah bulan zakat kalian. Barangsiapa yang menanggung hutang, maka ia hendaknya melunasi hutangnya agar tampak jelas harta-harta kalian, lalu kalian dapat menunaikan zakatnya."[1352]

Ia juga boleh mewakilkan orang lain untuk membayarkan zakatnya, atau menyerahkannya kepada imam karena imam adalah wakil para wajib zakat.

Kedua, harta yang tampak, yaitu hewan ternak, buah-buahan, hasil bumi, dan barang tambang. Mengenai harta ini ada perbedaan riwayat pendapat dari Asy-Syafi'i menjadi dua pendapat,[1353] yaitu:

1. Asy-Syafi'i dalam madzhab lama mengatakan wajib menyerahkan zakat harta yang tampak kepada imam atau wakilnya. Jika ia membayarkannya sendiri, maka ia wajib mengulangi. Pendapat ini juga dipegang oleh kalangan madzhab Hanafi, kalangan madzhab Maliki,[1354] serta merupakan pendapat mayoritas ulama, baik imamnya adil atau zhalim menurut madzhab Asy-

---

[1352] HR. Malik dalam *Al Muwaththa`* (3/128, bab: Zakat piutang, no. 17) dan Al Baihaqi dalam *As-Sunan Al Kubra* (4/148).

Hadits ini dinilai *shahih* oleh An-Nawawi dalam *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (6/645).

[1353] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (3/186), *Al Muhadzdzab ma'a Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (6/144-145), *Al Bayan* (3/389-390), *Fath Al Aziz* (5/520), dan *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (6/145-148).

[1354] Lih. *Bada`i' Ash-Shana`i'* (2/135) dan *Fath Al Qadir ma'a Al Inayah* (1/487-488).

Syafi'i dan Hanbali,[1355] karena meskipun imam itu zhalim namun keputusannya berlaku.

2. Asy-Syafi'i dalam madzhab baru mengatakan bahwa pemilik harta boleh menyalurkan sendiri zakatnya atas harta yang tampak.

   Asy-Syafi'i berkata, "Saya senang sekiranya seseorang membagikan sendiri zakatnya agar ia yakin akan pelaksanaannya."[1356]

   Pendapat inilah yang paling *shahih* menurut kalangan madzhab Asy-Syafi'i, serta dipegang oleh kalangan madzhab Hanbali.[1357] Cara ini dianjurkan bagi mereka, baik untuk harta yang tampak atau harta yang tersembunyi.

   Imam Ahmad berkata, "Saya suka sekiranya ia mengeluarkannya sendiri. Tetapi jika ia menyerahkannya kepada sultan, maka hukumnya boleh."

   Diriwayatkan dari Imam Ahmad bahwa ia berkata, "Adapun zakat hasil bumi, saya lebih senang sekiranya ia diserahkan kepada sultan. Sedangkan zakat harta seperti hewan ternak, tidak ada larangan bagi pemiliknya untuk menyalurkannya sendiri kepada orang-orang fakir dan miskin."[1358]

Dalil-Dalil Pendapat Pertama

Mereka yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu pendapat lama yang mengatakan zakat harta yang tampak

---

[1355] Lih. *Adz-Dzakhirah* (3/134), *Hasyiyah Ad-Dasuqi* (1/785), dan *Al Fiqh Al Maliki fi Qaulihi Al Jadid* (1/351).

[1356] Lih. *Al Inshaf* (3/191), *Al Mughni* (4/92-95), dan *Al Mubdi'* (2/403).

[1357] Lih. *Mukhtashar Al Muzani ma'a Al Hawi Al Kabir* (3/185).

[1358] Lih. *Al Mughni* (4/92).

diserahkan kepada imam, berpegang pada dalil-dalil dari Al Qur`an, Sunnah dan logika sebagai berikut:

Dalil Kitab

Dalil Al Qur`an pertama adalah firman Allah,

خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا

"Ambillah zakat dari sebagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan dan menyucikan mereka." (Qs. At-Taubah [9]: 103)

Letak argumen dalam ayat ini adalah Allah memerintahkan Nabi-Nya ﷺ untuk mengambil zakat. Hal itu menunjukkan bahwa imam berhak menuntut pengambilan zakat sehingga zakat wajib diserahkan kepadanya, sama seperti pajak dan *jizyah.*[1359]

Dalil Al Qur`an kedua adalah firman Allah,

وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا

"Dan para amil zakat." (Qs. At-Taubah [9]: 60)

Penyebutan amil zakat di antara para penerima zakat menunjukkan bahwa imam berhak menuntut para pemilik harta untuk menyerahkan zakat kepadanya. Jika tidak, maka penyebutan amil zakat dalam ayat tersebut tidak memiliki alasan.[1360]

1359 Lih. *Bada`i' Ash-Shana`i'* (2/135), *Al Bayan* (3/389), dan *Al Muhadzdzab ma'a Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (6/145).

1360 Lih. *Bada`i' Ash-Shana`i'* (2/135).

Namun argumen ini dapat dijawab bahwa ayat ini menunjukkan bahwa imam boleh mengambil zakat, dan tidak ada perbedaan pendapat tentang hal itu. Tetapi dalam firman Allah خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ *"Ambillah dari sebagian harta mereka"* tidak mengandung makna umum. Bahkan kata صَدَقَةً (zakat) merupakan kata yang mutlak sehingga cukup dikerjakan satu saja di antara satuan-satuannya.[1361]

Juga karena menurut ketentuan dasarnya, seseorang itu menjalankan sendiri perbuatan taqarrubnya.[1362]

Dalil Sunnah

Rasulullah ﷺ mengutus para petugas zakat ke berbagai perkampungan dan negeri di Arab untuk mengambil zakat atas hewan ternak di tempatnya masing-masing. Cara ini juga diterapkan oleh para imam sepeninggal beliau dari golongan Khulafa Rasyidun, yaitu Abu Bakar, Umar, Utsman, dan Ali ﷺ. Bahkan Abu Bakar ﷺ pernah berkata ketika sebagian masyarakat Arab menolak membayar zakat,

وَاللهِ لَوْ مَنَعُوْنِيْ عَنَاقًا كَانُوا يُؤَدُّوْنَهَا إِلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَقَاتَلْتُهُمْ عَلَى مَنْعِهَا.

"Demi Allah, seandainya mereka tidak mau menyerahkan kepadaku seekor *anaq*[1363] yang dahulu mereka bayarkan kepada

---

1361 Lih. *Adz-Dzakhirah* (3/134).
1362 *Ibid.*
1363 *Anaq* berarti anak kambing betina.

Rasulullah ﷺ, tentulah aku memerangi mereka lantaran menahannya."[1364]

Para amil zakat menerapkan ketentuan ini hingga hari ini.[1365]

Namun argumen dengan tuntutan Abu Bakar ؓ ini dapat dijawab bahwa alasan tindakan Abu Bakar ؓ adalah karena mereka tidak menunaikan zakat kepada orang yang berhak. Seandainya mereka membayarkannya kepada yang berhak, tentulah Abu Bakar ؓ tidak memerangi mereka, karena penyaluran zakat secara langsung kepada para penerimanya itu diperselisihkan keabsahannya sehingga tidak boleh melakukan peperangan lantaran sesuatu yang diperselisihkan hukumnya. Imam hanya boleh menuntut berdasarkan kewenangan dan posisinya sebagai wakil bagi orang-orang yang berhak atas zakat.[1366]

Dalil Logika

Sesuatu yang boleh dikuasai imam berdasarkan hukum perwalian itu tidak boleh diserahkan secara langsung kepada orang yang diwalikan, sama seperti wali anak yatim.[1367]

An-Nawawi (*Lughah Al Fiqh,* hal. 145) berkata, "Yaitu anak kambing yang telah kuat tetapi belum genap satu tahun."

Lih. *Al Qamus Al Muhith* (2/1210) dan *Mukhtar Ash-Shihah* (hal. 458).

1364 HR. Al Bukhari (2/124-125, pembahasan: Zakat, bab: Mengambil Anaq dalam Zakat) dan Muslim (1/51-52, pembahasan: Iman, bab: Perintah Memerangi Manusia, no. 32/30) dengan redaksi,

"Seandainya mereka menahan dariku seutas tali yang dahulu mereka bayarkan kepada Rasulullah *Shallallahu Alaihi wa Sallam,* tentulah aku memerangi mereka lantaran penahanannya itu."

1365 Lih. *Bada`i' Ash-Shana`i'* (2/136).

1366 Lih. *Al Mughni* (4/94).

1367 *Ibid.*

Namun argumen ini dapat dibantah bahwa para penerima zakat merupakan orang-orang yang kedewasaan dan kecerdasan sehingga hak mereka boleh diserahkan kepada mereka secara langsung; berbeda dengan anak yatim.[1368]

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Mereka yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu pemilik harta boleh membagikan sendiri zakat atas harta yang tampak, berargumen dengan tiga dalil, yaitu:

Dalil pertama adalah firman Allah,

إِن تُبْدُوا۟ ٱلصَّدَقَٰتِ فَنِعِمَّا هِىَ

"Jika kamu menampakkan sedekah(mu), maka itu adalah baik sekali." (Qs. Al Baqarah [2]: 271)

Letak argumentasi dalam ayat ini adalah Allah menggunakan kata تُبْدُوا yang berarti menampakkan dalam bentuk jamak. Hal itu menunjukkan bahwa para pembayar zakat boleh membayarkan sendiri zakatnya dan menampakkannya pada waktu pembayarannya.

Dalil kedua adalah pembayar zakat boleh menyalurkan sendiri karena itu merupakan zakat harta sehingga hukumnya boleh, sama seperti zakat harta yang tersembunyi.[1369]

Dalil ketiga adalah pembayar zakat menyerahkan hak kepada orang yang berhak sehingga hukumnya boleh, seperti

---

1368 *Ibid.*
1369 *Ibid.*

seandainya seseorang menyerahkan bayaran hutang kepada orang yang berpiutang.[1370]

Tarjih

Pendapat yang menurut penulis lebih unggul adalah pendapat yang mewajibkan zakat atas harta yang tampak kepada imam karena dalil-dalil mereka kuat.

Juga karena imam lebih mengetahui orang-orang yang berhak menerimanya. Penyerahan zakat kepada imam itu dapat membebaskan pertanggungan dari pembayar zakat secara lahir dan batin. Sedangkan penyerahan zakat kepada orang fakir secara langsung tidak membebaskan pembayar zakat secara batin karena dimungkinkan orang fakir tersebut tidak berhak.

Juga karena cara seperti ini keluar dari perbedaan pendapat sehingga dapat menepis tuduhan. Ibnu Umar ﷺ sendiri menyerahkan zakatnya kepada para pengutip zakat utusan Ibnu Zubair yang mendatanginya. Suhail bin Abu Shalih meriwayatkan dari ayahnya bahwa ia mendatangi Sa'd bin Abu Waqqash dan berkata, "Aku memiliki harta dan aku ingin membayarkan zakatnya. Aku mendapati tempat untuk menyalurkannya, dan mereka pun mengelola zakat seperti yang aku lihat." Sa'd bin Abu Waqqash berkata, "Serahkan zakat kepada mereka!" Aku lantas bertanya kepada Abu Sa'id seperti itu, dan ia menjawab, "Serahkan zakat kepada mereka!" Kemudian aku bertanya kepada Ibnu Umar seperti itu, dan ia pun menjawab, "Serahkan zakat kepada mereka!"[1371]

1370 *Ibid.*

1371 HR. Al Baihaqi dalam *As-Sunan Al Kubra* (4/115), Abdurrazzaq dalam *Al Mushannaf* (4/46), dan Ibnu Abi Syaibah dalam *Al Mushannaf* (3/156).

Al Baihaqi berkata, "Dalam hal ini kami meriwayatkan *atsar* dari Abu Hurairah, Jabir bin Abdullah, dan Abdullah bin Abbas ﷺ."[1372]

1372 Lih. *As-Sunan Al Kubra* (4/115).

BAHASAN KEEMPAT
Puasa

PENDAHULUAN
Definisi Puasa

1. Definisi Shiyam (Puasa) secara Bahasa[1373]

Kata *shiyam* secara bahasa berarti menahan. Kata ini bisa digunakan untuk makna menahan diri dari makanan, dan bisa digunakan untuk makna menahan diri dari bicara seperti dalam firman Allah,

إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيًّا

"Sesungguhnya aku telah bernazar berpuasa untuk Tuhan Yang Maha Pemurah, maka aku tidak akan berbicara dengan seorang Manusia pun pada hari ini." (Qs. Maryam [19]: 26)

1373 Lih. *Mukhtar Ash-Shihah* (hal. 374) dan *Al Mishbah Al Munir* (hal. 135).

Kata ini juga dapat digunakan untuk makna berhentinya angin dari berhembus.

Sebagian ulama bahasa mengatakan bahwa setiap orang yang menahan diri dari makanan, bicara atau perjalanan itu disebut *sha'im.* Makna menahan diri dari perjalanan itu seperti dalam kata yang disebutkan dalam sebuah syair, yaitu خَيْلٌ صِيَامٌ yang berarti kuda mogok/tidak mau jalan.[1374]

2. Definisi Shiyam menurut Istilah[1375]

Fuqaha mendefinisikan *shiyam* dengan banyak definisi yang berbeda-beda redaksinya tetapi serupa maknanya. Akan tetapi, inti dari semua definisi itu adalah menahan diri dari makan, minum dan persetubuhan dari terbitnya fajar shadiq hingga terbenamnya matahari dengan disertai niat.

Topik Pertama: Orang yang Berpuasa Berdasarkan Ijtihad

Syaikh berkata, "Seandainya seseorang samar dalam menentukan bulan Ramadhan, maka ia puasa sebulan berdasarkan ijtihad. Jika bulan yang dipilihnya itu bertepatan dengan bulan sesudah bulan Ramadhan, maka puasanya sah dan dianggap sebagai qadha menurut pendapat yang paling *shahih.* Seandainya hari-hari yang ia jalani itu kurang sedangkan bilangan bulan

---

[1374] Syair tersebut gubahan Nabighah dan tertera dalam diwannya (hal. 130). Syair ini dijadikan dalil oleh Al Mawardi dalam *Al Hawi Al Kabir* (3/394).

[1375] Lih. *Lughah Al Fiqh* (hal. 123), *Mu'jam Lughah Al Fuqaha'* (hal. 250), *Bada'i' Ash-Shana'i'* (2/209), *Asy-Syarh Al Kabir ma'a Hasyiyah Ad-Dasuqi* (1/794), dan *Al Mughni* (4/323).

Ramadhan sempurna, maka ia wajib mengqadha kekurangannya. Tetapi seandainya ia keliru sehingga ia berpuasa terlebih dahulu dan ia pun mendapati bulan Ramadhan, maka ia wajib puasa bulan Ramadhan. Jika ia tidak berpuasa, maka menurut madzhab baru ia wajib qadha."[1376]

Jika datangnya bulan Ramadhan sama bagi orang yang ditawan, dipenjara atau selainnya, maka ia wajib melakukan ijtihad dan berpuasa menurut ijtihadnya. Jika ia telah berijtihad dan berpuasa, maka puasanya itu tidak terlepas dari empat keadaan, yaitu:[1377]

Pertama, puasanya bertepatan dengan bulan Ramadhan. Puasanya ini sah tanpa ada perbedaan pendapat dengan dalil *ijma'* generasi salaf terhadap hal tersebut.[1378]

Kedua, puasanya bertepatan dengan bulan sesudah Ramadhan. Puasanya ini juga sah tanpa ada perbedaan pendapat seperti yang diredaksikan oleh Asy-Syafi'i. Namun puasanya itu dianggap sebagai qadha menurut pendapat yang *shahih* sebagaimana yang ditegaskan oleh pengarang karena ia telah keluar dari waktunya. Yang bersangkutan tidak wajib mengulanginya kecuali untuk puasa yang tidak sah, yaitu pada hari Idul Fitri dan Idul Adha serta hari-hari Tasyriq. Puasa selain itu sah karena ia telah menanggung qadha lantaran bulan Ramadhan telah berlalu, kemudian puasanya itu bertepatan dengan waktu qadha sehingga hukumnya sah.

Ketiga, ia tidak mengetahui apakah puasanya itu bertepatan dengan Ramadhan, atau lebih awal, atau lebih akhir, lalu

---

[1376] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 75) dan *Mughni Al Muhtaj* (2/153).

[1377] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (3/459), *Al Majmu' ma'a Al Muhadzdzab* (6/288-289), *Al Mughni* (4/422-423).

[1378] Kasus ini disebutkan oleh An-Nawawi dalam *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (6/289) dan *Al Hawi Al Kabir* (3/459).

kesamaran tersebut berlanjut. Puasanya ini juga tetap sah tanpa ada perbedaan pendapat, dan ia tidak wajib mengulanginya karena ijtihadnya secara lahiriah menunjukkan bahwa puasanya sah selama ia tidak yakin keliru.

Keempat, puasanya bertepatan dengan bulan sebelum bulan Ramadhan. Ada dua kasus dalam hal ini, yaitu:

1. Bulan Ramadhan masih ada dan belum lewat. Orang yang bersangkutan wajib mengulangi puasa di bulan Ramadhan tanpa ada perbedaan pendapat karena ada kesempatan baginya untuk berpuasa pada waktunya sesuai dengan firman Allah, فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ *"Barang siapa di antara kamu hadir (di negeri tempat tinggalnya) di bulan itu, maka ia hendaknya berpuasa pada bulan itu."* (Qs. Al Baqarah [2]: 185)
2. Bulan Ramadhan telah berlalu sebagiannya dan masih ada sebagiannya. Ia wajib puasa pada hari-hari sisanya karena ada kesempatan untuk berpuasa.
3. Bulan Ramadhan telah berlalu dan tidak tersisa sedikit pun.

   Apakah ia wajib qadha atau tidak? Di sinilah letak perselisihan menjadi dua pendapat, yaitu:[1379]

   a. Asy-Syafi'i dalam madzhab lama mengatakan bahwa puasanya sah dan ia tidak perlu mengqadha.
   b. Asy-Syafi'i dalam madzhab baru mengatakan bahwa puasanya tidak sah dan ia wajib mengqadha. Pendapat inilah yang *shahih* menurut kalangan madzhab Asy-Syafi'i, serta dipegang oleh Abu

---

[1379] Lih. *Al Umm* (2/139), *Al Hawi Al Kabir* (3/459-460), *Raudhah Ath-Thalibin* (2/354), *Al Muhadzdzab ma'a Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (6/288), *At-Tahdzib* (3/158), dan *Fath Al Aziz* (6/338).

Hanifah,[1380] Malik,[1381] dan Ahmad, serta merupakan pendapat utama dalam madzhab Hanbali.[1382]

Dalil-Dalil Pendapat Pertama

Mereka yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu pendapat lama bahwa puasa sah dan ia tidak wajib qadha, beralasan bahwa puasa merupakan ibadah yang mengakibatkan kewajiban *kaffah* manakala seseorang merusaknya. Karena itu, apabila ia telah menunaikannya sebelum waktunya berdasarkan ijtihad, maka semestinya puasanya sah, sama seperti jamaah haji manakala mereka keliru sehingga melakukan wuquf pada tanggal 9 Dzulhijjah. Hajinya itu tetap dihitung bagi mereka.[1383]

Argumen mereka ini dibantah bahwa kami tidak sepakat kecuali jika semua jamaah haji keliru lantaran besarnya beban kesulitan bagi mereka. Jika hal itu dialami oleh sebagian kecil dari mereka, maka hajinya tidak sah. Juga karena tidak ada jaminan bahwa kesalahan yang sama juga terjadi dalam haji qadha; lain halnya dengan puasa.

Al Mawardi membantah alasan mereka demikian, "Karena orang yang haji itu wuquf mereka di Arafah dialihkan pada hari

---

[1380] Lih. *Al Ashl* (2/170), *Al Mabsuth* (3/59), dan *Hasyiyah Radd Al Mukhtar* (2/379).

[1381] Lih. *Asy-Syarh Al Kabir ma'a Hasyiyah Ad-Dasuqi* (1/810), *Adz-Dzakhirah* (2/502), dan *Jawahir Al Iklil* (1/206-207).

[1382] Lih. *Al Mughni* (4/422-423), *Al Inshaf* (3/279), dan *Syarh Az-Zarkasyi* (2/631).

[1383] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (3/460), *At-Tahdzib* (3/158), *Al Muhadzdzab ma'a Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (6/288), *Al Bayan* (3/487), *Fath Al Aziz* (6/338), *Al Mughni* (4/423), dan *Hasyiyah Az-Zarkasyi* (2/631).

Tarwiyah sehingga tidak benar sekiranya puasa diqiyaskan kepada haji."[1384]

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Mereka yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu pendapat baru bahwa puasanya tidak sah dan ia wajib qadha, berpegang pada dalil-dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah firman Allah,

فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ

"Barang siapa di antara kamu hadir (di negeri tempat tinggalnya) di bulan itu, maka ia hendaknya berpuasa pada bulan itu." (Qs. Al Baqarah [2]: 185)

Orang tersebut menyaksikan bulan Ramadhan namun ia tidak berpuasa pada bulan itu, melainkan ia berpuasa sebelumnya, sehingga puasanya itu tidak sah.[1385]

Dalil kedua adalah karena ibadah tidak boleh mendahului waktunya, seperti seandainya seseorang berijtihad dalam menetapkan waktu shalat lalu waktu yang dipilihnya ternyata jatuh sebelum waktu shalat, maka shalatnya tidak sah.[1386]

Dalil ketiga adalah karena ia dipastikan keliru sehingga ia wajib qadha. Dasarnya adalah ketentuan ketika seseorang berijtihad terhadap dua bejana lalu ternyata bejana yang ia gunakan najis.[1387]

1384 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (3/460).
1385 Lih. *Al Bayan* (3/488).
1386 Lih. *At-Tahdzib* (3/158).
1387 Lih. *Al Bayan* (3/488).

Tarjih

Pendapat yang terpilih menurutku adalah puasanya tidak sah manakala bertepatan dengan sebelum bulan Ramadhan, dan ia wajib menunaikan pada waktunya karena ia berpuasa sebelum adanya sebab kewajiban pada suatu waktu yang tidak ada kaitan dengan perintah dan ia pun belum dibebani perintah.

Topik Kedua: Puasa Orang yang Haji Tamattu' Pada Hari-Hari Tasyriq[1388]

Syaikh berkata, "Tidak sah puasa pada hari Id. Demikian pula pada hari-hari Tasyriq menurut madzhab baru."[1389]

Yang dimaksud oleh pengarang dari puasa pada hari-hari Tasyriq adalah puasanya orang yang haji Tamattu' dan tidak memiliki hewan kurban, dimana ia berkewajiban untuk puasa tiga hari dalam haji, bukan sembarang puasa di hari-hari tersebut.

Apakah orang yang mengerjakan haji Tamattu' dan tidak memperoleh hewan kurban sebagai *dam* untuk haji Tamattu' dan Qiran itu boleh berpuasa tiga hari pada hari-hari Tasyriq?

1388 Yang dimaksud dengan haji Tamattu' adalah mengerjakan umrah dalam bulan-bulan haji, kemudian ia tetap berada di Tanah Haram hingga hari-hari Haji, kemudian ia berihram darinya. karena itu ia wajib menyembelih kurban sebagai *dam* haji Tamattu' dan Qiran. Barangsiapa yang tidak mendapati hewan kurban, maka ia berpuasa tiga hari dalam haji dan tujuh hari setelah ia pulang dari haji kepada keluarganya.

Sedangkan hari-hari Tasyriq adalah tiga hari sesudah Idul Adha, yaitu tanggal 11, 12 dan 13 Dzulhijjah. Ia dinamai demikian karena daging hewan kurban dibagi-bagikan pada hari itu. Pendapat lain mengatakan karena hewan kurban tidak disembelih hingga matahari terbit.

Lih. *Mu'jam Lughah Al Fuqaha'* (hal. 87, 373), *Syarh An-Nawawi ala Shahih Muslim* (4/273), dan *Fath Al Bari* (5/789).

1389 Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 76), dan *Mughni Al Muhtaj* (2/163).

Asy-Syafi'i memiliki dua pendapat tentang hal ini,[1390] yaitu:

Pertama, Asy-Syafi'i dalam madzhab lama mengatakan boleh. Ini merupakan pendapat Aisyah ﵂ dan Ibnu Umar ﵄, serta merupakan pendapat Malik.[1391] Pendapat ini juga dikemukakan oleh Ahmad dalam riwayat yang terakhir darinya.[1392]

Kedua, Asy-Syafi'i dalam madzhab baru melarangnya. Pendapat ini juga dikemukakan oleh Abu Hanifah,[1393] Ahmad dalam sebuah riwayat pendapat,[1394] dan Ibnu Hazm.[1395]

Dalil-Dalil Pendapat Pertama

Mereka yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu orang yang mengerjakan haji Tamattu' boleh berpuasa pada hari-hari Tasyriq, mengajukan hadits yang diriwayatkan oleh Al Bukhari dari Aisyah dan Ibnu Umar ﵄, keduanya berkata,

لَمْ يُرَخَّصْ فِي أَيَّامِ التَّشْرِيقِ أَنْ يُصَمْنَ، إِلاَّ لِمَنْ لَمْ يَجِدِ الْهَدْيَ.

"Tidak diberikan keringanan untuk berpuasa pada hari-hari Tasyriq kecuali bagi orang yang tidak memperoleh hewan kurban (dam)."[1396]

[1390] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (3/477), *Al Bayan* (3/562), *Al Muhadzdzab ma'a Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (6/453), dan *Al Muharrar* (hal. 409).

[1391] Lih. *Adz-Dzakhirah* (2/497), *Hasyiyah Ad-Dasuqi ma'a Asy-Syarh Al Kabir* (1/842), dan *Jawahir Al Iklil* (1/218).

[1392] Lih. *Al Mughni* (4/426), *Al Inshaf* (3/351-352), *Syarh Az-Zarkasyi* (2/634-635), dan *Al Ifshah* (3/176-177).

[1393] Lih. *Al Mabsuth* (3/81), *Al Ashl* (2/187), dan *Bada'i' Ash-Shana'i'* (2/215).

[1394] Lih. *Al Inshaf* (2/351-352), *Syarh Az-Zarkasyi* (2/634-635), dan *Al Mughni* (4/426).

[1395] Lih. *Al Muhalla* (6/210-211).

Al Hafizh Ath-Thahawi mengatakan bahwa pernyataan Ibnu Umar dan Aisyah ﷺ "tidak diberikan keringanan" diambil dari firman Allah, فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ *"Tetapi jika ia tidak menemukan (hewan kurban atau tidak mampu), maka wajib berpuasa tiga hari dalam masa haji."* (Qs. Al Baqarah [2]: 196) Alasannya adalah karena kata "dalam masa haji" mencakup sebelum dan sesudah Idul Adha, sehingga ia mencakup hari-hari Tasyriq. Karena itu, riwayat ini tidak terangkat kepada Rasulullah ﷺ, melainkan sebagai sebuah kesimpulan yang keduanya pahami dari makna umum ayat tersebut."[1397]

Dalam *Shahih Al Bukhari* juga terdapat riwayat dari keduanya,

الصِّيَامُ لِمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الحَجِّ إِلَى يَوْمِ عَرَفَةَ، فَإِنْ لَمْ يَجِدْ هَدْيًا وَلَمْ يَصُمْ، صَامَ أَيَّامَ مِنًى.

"Puasa bagi orang yang mengerjakan haji Tamattu' adalah sampai hari Arafah. Jika ia tidak mendapati hewan kurban dan belum berpuasa, maka ia berpuasa pada hari-hari Mina."[1398]

Dalam sebuah riwayat Al Bukhari juga disebutkan, "Aisyah ﷺ berpuasa pada hari-hari Mina."[1399]

[1396] Lih. *Shahih Al Bukhari* (2/250, pembahasan: Puasa, bab: Puasa pada hari-hari Tasyriq).

[1397] Lih. *Fath Al Bari* (5/790).

[1398] HR. Al Bukhari (2/250, pembahasan: Puasa, bab: Puasa pada hari-hari Tasyriq).

[1399] HR. Al Bukhari (2/250, pembahasan: Puasa, bab: Puasa pada hari-hari Tasyriq).

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Mereka yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu tidak boleh berpuasa pada hari-hari Tasyriq, berpegang pada dalil-dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah riwayat dari Nubaisyah Al Hudzali, ia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda,

أَيَّامُ التَّشْرِيقِ أَيَّامُ أَكْلٍ وَشُرْبٍ.

"Hari-hari Tasyriq adalah hari-hari makan dan minum."

Dalam riwayat lain terdapat tambahan redaksi, وَذِكْرٍ لله *"Dan dzikir kepada Allah."*[1400]

Dalil kedua adalah riwayat dari Abu Zubair dari Ibnu Ka'b bin Malik dari ayahnya bahwa ia menceritakan kepadanya,

أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَهُ وَأَوْسَ بْنَ الْحَدَثَانِ أَيَّامَ التَّشْرِيقِ، فَنَادَى أَنَّهُ لاَ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلاَّ مُؤْمِنٌ وَأَيَّامُ مِنًى أَيَّامُ أَكْلٍ وَشُرْبٍ.

"Rasulullah ﷺ mengutusnya bersama Aus bin Hadatsan pada hari-hari Tasyriq, lalu beliau menyeru, *'Tidak ada yang masuk surga selain orang mukmin, dan hari-hari Mina adalah hari-hari makan dan minum'.*"[1401]

[1400] HR. Muslim (2/800, pembahasan: Puasa, bab: Keharaman Puasa pada Hari-hari Tasyriq, no. 1141).

[1401] HR. Muslim (2/800, pembahasan: Puasa, bab: Keharaman Puasa pada Hari-hari Tasyriq, no. 1142).

Dalil ketiga adalah riwayat dari Amr bin Ash, ia berkata, "Inilah hari-hari dimana Rasulullah ﷺ memerintahkan kami untuk berbuka dan melarang kami berpuasa."

Malik berkata, "Yaitu hari-hari Tasyriq."[1402]

Dalil keempat adalah larangan yang terdapat dalam hadits tersebut menghasilkan keharaman, karena Nabi ﷺ menunjuk hari-hari ini sebagai hari-hari yang berlawanan dengan puasa, sehingga ia tidak lagi menjadi tempat untuk berpuasa.[1403]

Pendapat yang mengatakan orang yang berhaji Tamattu' boleh berpuasa pada hari-hari Tasyriq dapat dibantah bahwa pendapat mereka itu bersifat umum dan disepakati, sedangkan pendapat pihak yang bertentangan dengan mereka bersifat khusus dan diperselisihkan. Karena itu pendapat kelompok pertama lebih didahulukan daripada pendapat kelompok kedua.[1404]

Tarjih[1405]

Pendapat yang paling kuat dalilnya adalah pendapat pertama yang mengatakan boleh puasa pada hari-hari Tasyriq bagi orang yang haji Tamattu'. Pendapat inilah yang diunggulkan oleh Al Bukhari, An-Nawawi, Ibnu Hajar dan selainnya, berdasarkan dua alasan, yaitu:

[1402] HR. Abu Daud dalam *As-Sunan* (2/320, pembahasan: Puasa, bab: Puasa pada Hari-hari Tasyriq, no. 2418), dan Malik dalam *Al Muwaththa'* (hal. 1-2, pembahasan: Haji, bab: Riwayat tentang Puasa pada Hari-hari Mina).

Hadits ini dinilai *shahih* oleh An-Nawawi dalam *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (6/454). Ia berkata, "Sanadnya *shahih* menurut kriteria Al Bukhari dan Muslim."

[1403] Lih. *Bada'i' Ash-Shana'i'* (2/215).

[1404] Lih. *Syarh Az-Zarkasyi* (2/635).

[1405] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (6/454-455) dan *Fath Al Bari* (5/790-791).

Pertama, ini adalah keringanan sebagaimana dijelaskan dalam perkataan Aisyah dan Ibnu Umar ﷺ. Perkataan sahabat "kami diperintahkan demikian", atau "kami dilarang demikian", atau "kami diberi keringanan demikian", semua itu dianggap sebagai perkataan yang terangkat sanadnya secara hukum kepada Nabi ﷺ, dan sama kedudukannya dengan ucapan Nabi ﷺ.

Keringanan ini tidak meniadakan ucapan Nabi ﷺ terkait larangan puasa pada hari-hari Tasyriq, karena keringanan adalah perkenan terhadap suatu perkara yang muncul sesudah ada larangan.[1406] Dalam hal ini, larangan ditetapkan dengan dalil, dan keringanan juga ditetapkan dengan dalil.

Kedua, puasa bagi orang yang haji Tamattu' ditetapkan dengan makna umum firman Allah,

فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ

"Tetapi jika ia tidak menemukan (hewan kurban atau tidak mampu), maka wajib berpuasa tiga hari dalam masa haji." (Qs. Al Baqarah [2]: 196)

Sedangkan larangan puasa pada hari-hari Tasyriq ditetapkan dengan hadits. Hadits ini bersifat umum bagi orang yang mengerjakan haji Tamattu' dan lainnya. Dengan demikian terjadi benturan antara makna umum ayat yang menunjukkan perkenan, dan makna umum hadits yang menunjukkan larangan. Ada tinjauan tersendiri dalam mengkhususkan makna umum yang

---

[1406] Keringanan adalah kebolehan untuk melakukan suatu perkara yang bersifat temporer dalam keadaan ada dalil yang melarang. Lih. *Mu'jam Lughah Al Fuqaha'* (hal. 197).

mutawatir dengan makna umum riwayat perorangan[1407] seandainya hadits yang digunakan terangkat sanadnya kepada Rasulullah ﷺ. Lalu, bagaimana itu terjadi sedangkan keberadaannya sebagai riwayat yang terangkat sanadnya kepada Rasulullah ﷺ itu dipertanyakan? Dengan demikian, pendapat yang membolehkan itu lebih layak diunggulkan. Allah Mahatahu.

[1407] Riwayat *ahad* atau perorangan adalah riwayat yang tidak menghimpun syarat-syarat *mutawatir*. Lih. *Nuzhah An-Nazhar Syarh Nukhbah Al Fikr* (hal. 10) karya Imam Al Hafizh Ibnu Hajar Al Asqalani, ditahqiq oleh Dr. Muhammad Iwadh.

PASAL KEDUA
Madzhab Lama Dan Baru Dalam Masalah Jual-Beli

BAHASAN PERTAMA
Jual Beli Fudhuli

Pertama: Definisi Jual Beli Fudhuli Secara Bahasa dan Istilah

1. Makna Bahasa[1408]

Kata *fudhuli* secara bahasa terbentuk dari kata *fadhl* yang berarti kelebihan, lawan dari kata *naqsh (kurang).* Kata *fudhuli* berarti orang yang sibuk dengan perkara-perkara yang tidak penting baginya.

[1408] Lih. *Al Qamus Al Muhith* (2/1378) dan *Mu'jam Lughah Al Fuqaha'* (4/508).

2. Makna Istilah[1409]

Adapun kata *fudhuli* secara istilah adalah orang yang bukan wali dan bukan wakil dalam akad. Sebagian ulama mendefinisikannya sebagai orang yang menjalankan hak orang lain tanpa izin *syar'i* seperti orang asing yang menikahkan seorang perempuan atau melakukan jual beli.

Kedua: Hukum Jual Beli Fudhuli

Syaikh berkata, "Jual beli yang dilakukan seorang *fudhuli* itu hukumnya batal. Sedangkan dalam madzhab lama, jual beli tersebut tergantung; jika pemiliknya mengizinkan maka hukumnya sah. Jika tidak, maka hukumnya tidak sah."[1410]

Apakah jual-beli yang dilakukan seorang *fudhuli* itu batal atau tidak?

Asy-Syafi'i memiliki dua pendapat tentang hal ini, yaitu:[1411]

Pertama, dalam madzhab lama ia mengatakan bahwa jual-beli tersebut tergantung pada perkenan pemilik harta. Abu Hasan dalam *Al Bayan* berkomentar tentang pendapat ini bahwa ia tidak masyhur.[1412] Ini juga merupakan pendapat Abu Hanifah dalam

---

1409 Lih. *At-Ta'rifat* (hal. 119), *Mu'jam Lughah Al Fuqaha'* (hal. 316), dan *Al Mausu'ah Al Fiqhiyyah* (-/115).

1410 Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 98) dan *Mughni Al Muhtaj* (2/351).

1411 Lih. *At-Tahdzib* (3/529-530), *Al Bayan* (5/66), *Fath Al Aziz* (8/121-122), *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (9/247-249), *Al Muharrar* (hal. 494), *Al Wasith* (3/24), dan *Raudhah Ath-Thalibin* (3/355).

1412 Lih. *Al Bayan* (5/66).

An-Nawawi berkata, "Pendapat lama ini disebutkan oleh sebagian ulama Irak seperti Al Muhamili dalam *Al-Lubab* dan Asy-Syasyi, serta pengarang kitab *Al Bayan*. Pendapat ini juga diredaksikan dalam *Al Buwaithi* sebagai pendapat yang kuat meskipun pendapat yang lebih jelas ke*shahih*annya menurut para sahabat Asy-Syafi'i adalah pendapat baru." Lih. *Raudhah Ath-Thalibin* (3/356).

penjualan saja, bukan dalam pembelian.[1413] Ini juga merupakan pendapat Malik[1414] dan Ahmad dalam sebuah riwayat pendapat darinya.[1415]

Kedua, Asy-Syafi'i dalam madzhab baru mengatakan bahwa jual-beli tersebut batal. Inilah pendapat yang *shahih* menurut kalangan madzhab Asy-Syafi'i,[1416] serta merupakan pendapat utama dalam madzhab Hanbali.[1417]

Akar Perselisihan

Akar perselisihan dalam masalah ini kembali kepada hadits Urwah; apakah ia *shahih* atau tidak? Al Hafizh Ibnu Hajar berkata, "Asy-Syafi'i bersikap menangguhkan dalam masalah jual-beli yang dilakukan seorang *fudhuli.* Ada kalanya ia mengatakan sah karena hadits ini tidak valid. Ini merupakan riwayat pendapat Al Muzani dari Asy-Syafi'i, bahwa Asy-Syafi'i berkata, "Jika hadits ini benar, maka saya berpendapat dengan hadits ini." Ini juga merupakan riwayat Al Buwaithi.[1418]

1413 Lih. *Bada'i' Ash-Shana'i'* (4/343-346) dan *Al Hidayah ma'a Syarh Fath Al Qadir* (7/50-54).

Al Qarafi berkata, "Perbedaannya menurut Abu Hanifah adalah pembelian itu terjadi bagi orang yang melangsungkan sehingga pengalihan kepemilikan membutuhkan akad lain. Demikian pula dengan wakil menurut Abu Hanifah; akadnya sah kemudian ia beralih. Lain halnya dengan orang yang menjual, karena ia mengeluarkan barang, bukan mendatangkan barang." Lih. *Al Furuq* (3/245).

1414 Lih. *Hasyiyah Ad-Dasuqi* (3/17), dan *Hasyirah Al Khurasyi* (5/284).

1415 Lih. *Al Mughni* (6/295-296), *Al Furu'* (4/36), dan *Al Inshaf* (4/283).

1416 Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (9/247).

1417 Lih. *Al Inshaf* (4/283) dan *Al Mughni* (6/295-296).

Untuk memperoleh penjelasan lebih lanjut tentang pendapat dan dalil, silakan baca kitab *Al Kalam fi Bai' Al Fudhuli* (hal. 25-40) karya Al Imam Al Hafizh Shalahuddin Al Ala'i, dan *Al Ifshah* (5/74-76).

1418 Lih. *Fath Al Bari* (8/552).

Dalil-Dalil Pendapat Pertama

Mereka yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu pendapat lama yang menggantungkan jual-beli *fudhuli* pada perkenan pemilik harta, mengajukan dalil-dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah nash-nash umum tentang jual-beli seperti firman Allah,

وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟ۚ

"Padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba." (Qs. Al Baqarah [2]: 275)

Juga firman Allah,

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْۚ

"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama-suka di antara kamu." (Qs. An-Nisaa` [4]: 29)

Allah telah mensyari'atkan jual-beli, perniagaan dan upaya mencari karunia tanpa ada membedakan apakah jual-beli itu dilakukan oleh pemilik harta secara inisiatif, atau dilakukan oleh wakil, atau ada perkenan dari pemilik harta di akhirnya, atau adanya kerelaan dalam perniagaan saat akad atau sesudahnya. Karena itu syari'at ini harus diterapkan secara mutlak kecuali dikhususkan dengan suatu dalil.[1419]

[1419] Lih. *Bada`i' Ash-Shana`i'* (4/344).

Mereka juga berargumen dengan firman Allah,

وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ

"Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa." (Qs. Al Maa`idah [5]: 2)[1420]

Letak argumen dalam ayat ini adalah penjualan yang dilakukan oleh *fudhuli* merupakan salah satu bentuk kerja sama atas kebajikan karena telah membantu pemilik harta sehingga tidak perlu capek menjual dan mencari pembeli. Sementara pembeli dapat memperoleh kebutuhan dirinya dan tidak perlu susah payah mencarinya manakala jual-beli tersebut dianulir.[1421]

Namun argumen ini dijawab bahwa tindakan ini bukan termasuk kebajikan dan takwa, melainkan termasuk dosa dan permusuhan.[1422] Nabi ﷺ bersabda,

كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ، دَمُهُ، وَمَالُهُ، وَعِرْضُهُ.

"Setiap muslim bagi muslim lain itu haram darah, harta dan kehormatannya."[1423]

Tetapi bantahan ini ditangkis bahwa ia tidak bisa dianggap sebagai tindakan permusuhan kecuali jika kita mengatakan bahwa

---

[1420] Ayat ini disebutkan sebagai argumen dalam *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (9/249) dan *Bada`i' Ash-Shana`i'* (4/344).

[1421] Lih. *Syarh Fath Al Qadir* (8/51).

[1422] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (9/250).

[1423] Ini adalah bagian dari hadits yang dilansir oleh Muslim dalam *Shahih*-nya (4/1986, pembahasan: Kebajikan, Silaturahmi dan Adab, bab: Keharaman Menzhalimi dan Menelantarkan Seorang Muslim, no. 2564) dari Abu Hurairah ؓ.

penjualan tersebut berlaku secara otomatis. Akan tetapi, dengan menggantungkan keabsahan penjualan pada perkenan pemilik harta, tidak ditemukan suatu bentuk permusuhan, melainkan sebuah kebajikan. Alasannya adalah karena hal itu justru membantu pemilik harta agar tidak susah payah memasarkan barangnya. Jika ia setuju dengan apa yang dilakukan orang yang menjualkannya, maka ia bisa melangsungkannya. Tetapi jika ia tidak suka, maka ia bisa menolaknya.[1424]

Dalil kedua adalah riwayat dari Hakim bin Hizam,

أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ مَعَهُ بِدِينَارٍ يَشْتَرِي لَهُ أُضْحِيَّةً، فَاشْتَرَاهَا بِدِينَارٍ، وَبَاعَهَا بِدِينَارَيْنِ، فَرَجَعَ فَاشْتَرَى لَهُ أُضْحِيَّةً بِدِينَارٍ، وَجَاءَ بِدِينَارٍ، إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَتَصَدَّقَ بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَدَعَا لَهُ أَنْ يُبَارَكَ لَهُ فِي تِجَارَتِهِ.

"Rasulullah ﷺ memberinya uang satu dinar dan menyuruhnya membeli seekor hewan kurban bagi beliau. Ia lantas membeli seekor hewan kurban dengan harga satu dinar, kemudian ia menjualnya lagi dengan harga dua dinar. Setelah itu ia kembali dan membeli hewan kurban dengan harga satu dinar, lalu ia kembali kepada Nabi ﷺ dengan membawa satu dinar (dan seekor

---

1424 Lih. *Aridhah Al Ahwadzi* (6/17) dan *Ahkam Idzn Al Insan* (1/187).

hewan kurban). Nabi ﷺ lantas menyedekahkan uang satu dinar itu dan mendoakannya agar perniagaannya diberkahi."[1425]

Dalil ketiga adalah riwayat dari Syabib bin Gharqadah, ia berkata: Aku mendengar orang-orang di kabilahku menceritakan dari Urwah,

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْطَاهُ دِينَارًا يَشْتَرِي لَهُ بِهِ شَاةً، فَاشْتَرَى لَهُ بِهِ شَاتَيْنِ، فَبَاعَ إِحْدَاهُمَا بِدِينَارٍ، وَجَاءَهُ بِدِينَارٍ وَشَاةٍ، فَدَعَا لَهُ بِالْبَرَكَةِ فِي بَيْعِهِ، وَكَانَ لَوِ اشْتَرَى التُّرَابَ لَرَبِحَ فِيهِ.

"Nabi ﷺ memberinya uang satu dinar untuk dibelikannya seekor kambing. Ia lantas membeli dua ekor kambing dengan uang satu dinar tersebut, lalu ia menjual salah satunya dengan harga satu dinar. Ia pun menemui beliau dengan membawa uang satu dinar dan seekor kambing. Setelah itu beliau mendoakan keberkahan dalam jual-belinya. Seandainya ia membeli debu, niscaya ia dapat memperoleh keuntungan darinya."[1426]

[1425] HR. Abu Daud dalam *Sunan Abu Daud* (3/256, pembahasan: Jual-beli dan Sewa, bab: *Mudharabah*, no. 3386), At-Tirmidzi dalam *Sunan At-Tirmidzi* (2/364, pembahasan: Jual-beli, no. 1257) dengan redaksi yang mirip dengan di atas.

At-Tirmidzi berkata, "Hadits Hakim bin Hizam tidak kami kenal kecuali dari jalur ini. Sedangkan Habib bin Abu Tsabit menurutku tidak mendengar dari Hakim bin Hizam."

Hadits ini dinilai lemah oleh An-Nawawi dalam *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (9/250), Al Baihaqi, Al Khaththabi dan Al Mundziri karena dalam sanad Abu Daud darinya terdapat seorang syaikh dari Madinah yang tidak dikenal. Begitu juga dalam sanad At-Tirmidzi.

Lih. *Ma'alim As-Sunan ma'a Mukhtashar Sunan Abu Daud* (5/49-50).

[1426] HR. Al Bukhari (4/187, pembahasan: Riwayat Hidup).

Letak argumen di sini adalah keduanya melakukan tindakan di luar perintah untuk membeli kambing yang kedua dan menjualnya. Tetapi Nabi ﷺ tidak menentang tindakan keduanya, bahkan mendoakan keduanya agar memperoleh kebaikan dan berkah. Ini merupakan dalil bahwa jual-beli untuk orang lain tanpa seizinnya itu sah tetapi keabsahan jual-beli tersebut tergantung pada perkenan pemilik harga, karena dialah yang berhak atas maslahat.[1427]

Dalil pertama dan ketiga dibantah dari beberapa sisi, yaitu:

Pertama, hadits Hakim bin Hizam dinilai lemah oleh para ulama,[1428] karena dalam sanad Abu Dawud terdapat seorang syaikh dari Madinah yang dinilai *majhul* (tidak dikenal) oleh Al Mundziri.[1429]

Adapun sanad At-Tirmidzi, At-Tirmidzi sendiri berkomentar, "Hadits Hakim bin Hizam tidak kami ketahui kecuali dari jalur ini. Sedangkan Habib bin Abu Tsabit menurutku tidak mendengar dari Hakim bin Hizam."[1430]

Kedua, dimungkinkan bahwa perwakilan Hakim dan Urwah itu bersifat penyerahan dan kebebasan dalam bertindak. Jika demikian, maka sesungguhnya jual-beli yang keduanya lakukan itu terjadi dengan izin.

Namun kritik ini ditanggapi bahwa alasan ini tidak konsisten karena dalam *khabar* Hakim disebutkan bahwa ia bersedekah satu

---

1427 Lih. *Bada'i' Ash-Shana'i'* (4/344) dan *At-Tahdzib* (catatan kaki, 3/529).
1428 Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (9/250).
1429 Lih. *Ma'alim As-Sunan ma'a Mukhtashar Sunan Abu Daud* (5/49-50).
1430 Lih. *Sunan At-Tirmidzi* (2/364).

dinar. Seandainya perwakilan tersebut mutlak, tentulah ia diminta tambahannya.[1431]

Ketiga, dimungkinkan keduanya melakukan pembelian untuk diri keduanya karena keduanya membeli sesuai yang keduanya inginkan, bukan seperti yang diperintahkan Nabi ﷺ. Dengan demikian, ia telah meminjam dinar ini. Lalu ketika keduanya menjual kambing keduanya dengan harga satu dinar, keduanya mengembalikannya kepada Nabi ﷺ dan menghadiahkan kambing yang satunya lagi kepada beliau. Dalam *khabar* tersebut tidak ada dalil bahwa Nabi ﷺ memperkenankan keduanya untuk melakukan pembelian.[1432]

Keempat, dimungkinkan bahwa kejadian tersebut merupakan kejadian yang spesifik.[1433]

Dalil ketiga adalah riwayat Al Bukhari dari hadits Abdullah bin Umar ﷺ tentang kisah tiga orang yang terjebak dalam gua. Orang yang ketiga mengatakan,

اللَّهُمَّ إِنِّي اسْتَأْجَرْتُ أَجِيرًا بِفَرَقِ أَرُزٍّ، فَلَمَّا قَضَى عَمَلَهُ، قَالَ: أَعْطِنِي حَقِّي، فَعَرَضْتُ عَلَيْهِ، فَرَغِبَ عَنْهُ، فَلَمْ أَزَلْ أَزْرَعُهُ حَتَّى جَمَعْتُ مِنْهُ بَقَرًا وَرَاعِيَهَا، فَجَاءَنِي فَقَالَ: اتَّقِ اللهَ، فَقُلْتُ: اذْهَبْ إِلَى

[1431] Lih. *Tahdzib Al Imam Ibni Qayyim Al Jauziyyah ma'a Mukhtashar Sunan Abu Daud* (5/50), dan *Fath Al Bari* (8/552).
[1432] Lih. *Al Muhalla* (9/212).
[1433] Lih. *Fath Al Bari* (8/552).

ذَلِكَ الْبَقَرِ وَرُعَاتِهَا، فَخُذْ، فَقَالَ: اتَّقِ اللَّهَ وَلاَ تَسْتَهْزِئْ بِي، فَقُلْتُ: إِنِّي لاَ أَسْتَهْزِئُ بِكَ، فَخُذْ، فَأَخَذَهُ، فَإِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنِّي فَعَلْتُ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ وَجْهِكَ فَافْرُجْ مَا بَقِيَ، فَفَرَجَ اللَّهُ.

"Ya Allah, sesungguhnya aku pernah mengupah seorang pekerja dengan upah satu faraq[1434] *padi[1435]. Setelah ia menyelesaikan pekerjaannya, ia berkata, 'Berikan hakku!' Aku pun menyodorkan upahnya tetapi ia justru tidak mau menerimanya. Aku lantas menanamnya hingga aku bisa mengumpulkan ternak sapi dan para penggembalanya dari hasil padi tersebut. orang itu lantas datang kepadaku dan berkata, 'Bertakwalah kepada Allah!' Aku menjawab, 'Pergilah ke tempat sapi-sapi dan para penggembalanya itu, lalu ambillah!' Orang itu berkata, 'Bertakwalah kepada Allah, dan janganlah kamu mengejekku!' Aku menjawab, 'Sesungguhnya aku tidak mengejekmu. Ambillah!' Ia pun mengambilnya. Karena itu, jika Engkau tahu bahwa aku melakukan hal itu karena mencari ridha-Mu, maka renggangkanlah sisanya. Akhirnya Allah merenggangkan batu yang menutupi gua tersebut."*[1436]

[1434] Kata *faraq* berarti takaran yang dapat menampung 16 rotl, yaitu sekitar 12 *mudd* atau tiga *sha'* menurut penduduk Hijaz. Sedangkan kata *farq* dengan *sukun* berarti 120 rotl. Lih. *An-Nihayah* (3/437).

[1435] Dalam riwayat Al Bukhari (3/37, pembahasan: Jual-beli, bab: Membeli Sesuatu bagi Orang Lain Tanpa Seizinnya).

Kata *aruzz* (beras) diganti dengan kata *dzurrah* (jagung).

[1436] HR. Al Bukhari (3/69, pembahasan: Cocok Tanam dan *Muzara'ah*, bab: Seseorang yang Menanam Tanaman dengan Harta Suatu Kaum Tanpa Seizin Mereka Tetapi Membawa Maslahat bagi Mereka) dan Muslim (4/2099, pembahasan: Dzikir,

Letak argumen dalam hadits ini adalah orang tersebut mengelola harta pekerjanya dan melakukan jual-beli untuknya. Nabi ﷺ menyebutkan cerita ini sebagai pujian terhadap pelakunya, dan perbuatannya itu menjadi penyebab selamatnya ia dari dalam gua tersebut. Hal itu menunjukkan kebolehan tindakan tersebut dalam syari'at kita.[1437]

Namun argumen ini dikritik dari dua sisi,[1438] yaitu:

Pertama, ini adalah berita tentang syari'at umat sebelum kita. Ada perbedaan yang masyhur di kalangan para ahli Ushul mengenai keberadaannya sebagai syari'at bagi kita juga. Jika kita mengatakan hal itu bukan merupakan syari'at bagi kita, maka argumen tersebut terpatahkan.

Kedua, kalaupun kita mengatakan bahwa itu adalah syari'at bagi kita, maka ia bisa dipahami bahwa orang tersebut mengubah pekerja tersebut dengan upah padi dalam pertanggungan, dan ia belum menyerahkan kepada pekerja tersebut, melainkan ia menawarkannya tetapi si pekerja tidak mau menerimanya lantaran kualitasnya jelek. Jadi, belum ada serah terima yang sah sehingga ia tetap dalam kepemilikan orang yang mengupah karena sesuatu yang berada dalam pertanggungan itu tidak termiliki kecuali dengan serah terima yang sah. Kemudian, si pengupah mengelolanya dalam keadaan sebagai miliknya sehingga tindakannya itu sah, baik ia meyakininya sebagai miliknya atau sebagai milik si pekerja. Setelah itu ia mendermakan hasil yang terkumpul darinya kepada si pekerja dengan kerelaan keduanya.

Doa, Taubat dan Istighfar, bab: Kisah Orang-Orang yang Terjebak dalam Gua, no. 2743).

[1437] Lih. *Al Kalam fi Bai' Al Fudhuli* (hal. 34-35).

[1438] Lih. *Syarh An-Nawawi ala Shahih Muslim* (9/69) dan *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (9/251).

Kritik pertama dibantah dengan beberapa alasan sebagai berikut:

Pertama, hadits ini jauh dari perselisihan karena hadits ini bukan tentang syari'at umat sebelum kita.

Kedua, perbuatan merekā ini merupakan syari'at bagi kita, sebagaimana ia merupakan syari'at bagi umat sebelum kita. Alasannya adalah karena Nabi ﷺ menegaskan pujian terhadapnya, dan karena Nabi ﷺ bersabda, *"Barangsiapa di antara kalian yang sanggup menjadi seperti pengelola satu faraq padi itu, maka ia hendaknya menjadi sepertinya."*[1439]

Sedangkan kritik kedua dapat dibantah bahwa pernyataan pengupah bederma itu tidak bisa diterima karena konteks kalimat menunjukkan bahwa apa yang diambil oleh pekerja merupakan hasil perkembangan dari upahnya. Seandainya itu derma, tentulah pekerja tidak mengira bahwa pengupah mengejeknya.[1440]

Adapun pernyataan mereka bahwa padi satu *faraq* tersebut berada dalam pertanggungan dan belum dimiliki, pernyataan ini dapat dijawab bahwa ia tidak berada dalam pertanggungan berdasarkan dalil redaksi yang terdapat dalam riwayat lain oleh Al Bukhari[1441] dari Ibnu Umar, "Kemudian aku mengambil padi satu *faraq* itu dan menanamnya."[1442]

Namun bantahan ini dikritik kembali bahwa kendati padi satu *faraq* itu telah ditetapkan bendanya, namun pengupah

---

[1439] Lih. *Sunan Abu Daud* (3/256, pembahasan: Jual-beli, bab: Seseorang yang Berniaga dengan Harta Orang Lain Tanpa Seizinnya, no. 3387) dari Salim bin Abdullah bin Umar.

Al Albani dalam *Dha'if Sunan Abu Daud* (hal. 339) berkata, "Status hadits *munkar* lantaran tambahan yang ada di awalnya."

[1440] Lih. *Ahkam Idzn Al Insan* (1/195).

[1441] HR. Al Bukhari (3/3, pembahasan: Jual-beli, bab: Seseorang yang Membeli Sesuatu untuk Orang Lain Tanpa Izinnya Lalu Orang Tersebut Rela).

[1442] Lih. *Ahkam Idzn Al Insan* (1/194-195).

memberinya lebih banyak daripada haknya, lalu pekerja menerima dan membebaskan pengupah dari haknya. Jadi, keduanya sama-sama memberi secara sukarela tanpa ada syarat.[1443]

Dalil keempat adalah jual-beli yang dilakukan oleh *fudhuli* merupakan akad yang memiliki pihak orang yang memperkenankannya pada waktu kejadiannya, sedangkan orang yang memperkenankannya itu adalah pemilik harta. Karena itu, keabsahannya tergantung pada perkenan pemiliknya, sama seperti wasiat lebih dari sepertiga harta.[1444]

Argumen ini dikritik bantah wasiat itu mengandung kemungkinan kerugian, dan ia sah dengan obyek yang tidak diketahui dan tidak ada di tempat. Lain halnya dengan jual-beli. Dengan demikian, qiyas ini merupakan qiyas yang disertai perbedaan.[1445]

Kritik ini dijawab bahwa wasiat itu terkena hukum 'tergantung pada perkenaan' berkaitan dengan jumlah di luar sepertiga, bukan dari segi keabsahan wasiat dengan obyek yang tidak diketahui dan tidak ada di tempat. Jika kita memberlakukan ketentuan 'tergantung pada perkenan' ini dalam wasiat untuk ukuran yang lebih dari sepertiga, sedangkan kemungkinan mudharat di dalamnya bagi para ahli waris itu lebih besar daripada kemungkinan mudharat dalam jual-beli *fudhuli,* maka pemberlakuan ketentuan 'tergantung pada perkenan' dalam jual-beli *fudhuli* itu lebih kuat untuk diperbolehkan.[1446]

Dalil kelima adalah qiyas jual-beli *fudhuli* terhadap jual-beli dengan syarat *khiyar* (hak membatalkan akad) selamat tiga hari.

[1443] Lih. *Al Ifshah* (catatan kaki, 5/77).
[1444] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (9/250) dan *Al Mughni* (6/295).
[1445] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (9/251) dan *Al Mughni* (6/296).
[1446] Lih. *Ahkam Idzn Al Insan* (1/196).

Letak kesamaannya adalah masing-masing merupakan akad yang tergantung pada perkenan. Sebagaimana jual-beli dengan syarat *khiyar* selama tiga hari itu hukumnya boleh berdasarkan pendapat yang disepakati, yaitu jual-beli yang tergantung pada perkenan, maka demikian pula jual-beli *fudhuli* itu sah sekiranya ia digantungkan pada perkenan.[1447]

Qiyas mereka dapat dikritik bahwa jual-beli dengan syarat *khiyar* selama tiga hari merupakan jual-beli yang dipastikan dan sah pada saat itu juga. Sedangkan yang ditunggu adalah penghapusan akad. Karena itu, ketika jangka waktunya telah lewat dan akad tidak dihapuskan, maka jual-beli pun mengikat.[1448]

Kritik ini dapat dijawab bahwa jual-beli *fudhuli* juga merupakan akad yang sah pada saat itu juga. Hanya saja ia tidak efektif demi menjaga hak pemilik harta. Jika ia memperkenankannya, maka jual-beli sah. Jadi, jual-beli dengan syarat *khiyar* itu tergantung pada berlalunya waktu, sedangkan jual-beli *fudhuli* itu tergantung pada perkenan.[1449]

Dalil keenam adalah mereka mengatakan bahwa seandainya izin pemilik harta merupakan syarat bagi sahnya jual-beli, tentulah ia tidak boleh mendahulu jual-beli, karena sesuatu yang menjadi syarat jual-beli itu tidak boleh mendahulunya. Karena itu, ketika kesaksian merupakan syarat dalam pernikahan, maka disyaratkan kesaksian itu beriringan dengan akad nikah. Manakala kita sepakat bahwa izin dalam jual-beli itu boleh mendahuluinya, maka hal itu menunjukkan bahwa ia bukan syarat bagi sahnya akad.[1450]

[1447] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (9/250) dan *Ahkam Idzn Al Insan* (1/196).

[1448] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (9/251).

[1449] Lih. *Ahkam Idzn Al Insan* (1/197).

[1450] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (9/250).

Argumen ini dapat kritik bahwa ketentuan tersebut terpatahkan oleh ketentuan dalam puasa, karena niat merupakan syarat sahnya puasa dan ia mendahului puasa. Juga karena izin di sini tidak mendahului akad, tetapi yang menjadi syarat adalah keberadaan jual-beli itu sebagai sesuatu yang diizinkan pada waktu akad.[1451]

Tetapi kritik ini dapat dijawab bahwa ketentuan ini berlaku dalam puasa fardhu. Adapun alam puasa sunnah boleh mengakhirkan niat dari puasa berdasarkan dalil perbuatan Nabi ﷺ dalam hadits yang diriwayatkan oleh Aisyah ؓ, ia berkata:

دَخَلَ عَلَيَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ يَوْمٍ فَقَالَ: هَلْ عِنْدَكُمْ شَيْءٌ؟ فَقُلْنَا: لَا، قَالَ: فَإِنِّي إِذَنْ صَائِمٌ.

"Pada suatu hari Nabi ﷺ menemuiku di rumahku lalu beliau bertanya, *'Apakah kalian punya sesuatu (makanan)?'* Kami menjawab, 'Tidak'. Beliau bersabda, *'Kalau begitu, aku puasa saja'*."[1452]

Dalil ketujuh adalah jual-beli *fudhuli* merupakan jual-beli yang dilakukan oleh seseorang yang sempurna kapabilitasnya, terjadi di tempatnya, tidak mengakibatkan mudharat bagi pemiliknya, serta ia memiliki hak untuk memilih antara

---

[1451] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (9/251).

[1452] Lih. *Ahkam Idzn Al Insan* (1/198).

HR. Muslim dalam *Ash-Shahih* (2/809, bab: Kebolehan Puasa Sunah dengan Niat di Siang Hari sebelum Matahari Tergelincir, dan Boleh Membatalkan Puasa Sunah Tanpa Halangan, no. 170, 1154).

melanjutkan jual-beli atau menghapusnya. Karena itu jual-beli tersebut lebih kuat untuk ditetapkan daripada dibatalkan.[1453]

Argumen ini dikritik bahwa bisa jadi pemilik harta mengalami mudharat dan luput memperoleh maslahat lantaran kesibukannya dengan *fudhuli.* Atau ia gagal bertransaksi dengan pembeli lain yang mau membayar dengan harga yang lebih tinggi.

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Mereka yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu pendapat baru yang mengatakan jual-beli *fudhuli* tidak sah, berargumen dengan dalil-dalil dari Sunnah dan qiyas.

Sunnah

Dalil pertama adalah riwayat dari Hakim bin Hizam,

قَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، يَأْتِينِي الرَّجُلُ فَيُرِيدُ مِنِّي الْبَيْعَ لَيْسَ عِنْدِي أَفَأَبْتَاعُهُ لَهُ مِنَ السُّوقِ؟ فَقَالَ: لاَ تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ.

"Ia berkata, 'Ya Rasulullah, ada seseorang yang mendatangiku dan ingin agar aku menjual sesuatu yang bukan milikku. Apakah aku boleh membelikannya untuknya (pemilik

1453 Lih. *Al Hidayah ma'a Syarh Fath Al Qadir* (7/51-52).

barang) dari pasar?' Beliau menjawab, *'Janganlah kamu menjual apa yang bukan milikmu'!*"[1454]

Letak argumen dalam hadits ini adalah An-Nawawi berkata, "Secara tekstual larangan ini menunjukkan keharaman menjual sesuatu yang bukan milik seseorang dan tidak tercakup ke dalam kekuasaannya."

Ibnu Qudamah berkata, "Yang dimaksud dengan redaksi '*jangan menjual sesuatu yang bukan milikmu*' adalah jangan menjual sesuatu yang tidak engkau miliki, karena Nabi ﷺ menyebutkannya sebagai jawaban terhadap Hakim bin Hizam ketika ia bertanya bahwa ia menjual sesuatu, kemudian ia pergi, membelinya, lalu menyerahkannya."[1455]

Dalil kedua adalah riwayat dari Amr bin Syu'aib, dari ayahnya, dari kakeknya, bahwa Nabi ﷺ bersabda,

لاَ طَلاَقَ إِلاَّ فِيمَا تَمْلِكُ، وَلاَ عِتْقَ إِلاَّ فِيمَا تَمْلِكُ، وَلاَ بَيْعَ إِلاَّ فِيمَا تَمْلِكُ.

[1454] HR. Abu Daud dalam *Sunan Abu Daud* (3/283, pembahasan: Jual-beli dan Sewa, bab: Seseorang yang Menjual Sesuatu yang Bukan Miliknya, no. 3503) dan At-Tirmidzi dalam *As-Sunan* (2/351, bab: Makruhnya Menjual Sesuatu yang Bukan Milik Anda, no. 125).

At-Tirmidzi berkata, "Hadits Hakim bin Hizam statusnya *hasan*."

Ia juga berkata, "Hadits ini diterapkan oleh mayoritas ulama. Mereka memakruhkan seseorang menjual sesuatu yang bukan miliknya." Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (9/250).

Hadits ini juga dilansir An-Nasa`i dalam *Sunan An-Nasa`i* (7/289, pembahasan: Jual-beli, bab: Penjualan Sesuatu yang Bukan Milik Penjual, no. 4613).

Hadits ini dinilai *shahih* oleh An-Nawawi dan Ibnu Hazm dalam *Al Muhalla* (9/280), serta oleh Al Albani dalam *Irwa` Al Ghalil* (5/132).

[1455] Lih. *Al Mughni* (6/296), dan *Ziyadat Ar-Raudhah* dikutip dari kitab *Nail Al Authar* (5/173).

"Tidak ada (boleh) cerai kecuali terhadap perempuan yang engkau miliki, tidak ada pemerdekaan kecuali terhadap hamba sahaya yang engkau miliki, dan tidak ada jual-beli kecuali terhadap harta yang engkau miliki."[1456]

Dalil ketiga adalah riwayat dari Amr bin Syu'aib: ayahku menceritakan kepadaku, dari ayahnya, hingga ia menyebutkan Abdullah bin Amr, ia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda,

لاَ يَحِلُّ سَلَفٌ وَبَيْعٌ، وَلاَ شَرْطَانِ فِي بَيْعٍ، وَلاَ رِبْحُ مَا لَمْ تَضْمَنْ، وَلاَ بَيْعُ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ.

"Tidak halal pinjaman bersamaan dengan penjualan; tidak pula dua syarat dalam satu penjualan; tidak pula keuntungan sesuatu yang tidak engkau tanggung (kerugiannya); dan tidak pula penjualan sesuatu yang bukan milikmu."[1457]

[1456] HR. Abu Daud dalam *As-Sunan* (2/258, pembahasan: Cerai, bab: Cerai sebelum Nikah, no. 2190, lafazh hadits miliknya) dan At-Tirmidzi (2/326, pembahasan: Cerai dan *Li'an*, bab: Tidak boleh Cerai sebelum Nikah, no. 1192).

At-Tirmidzi berkata, "Hadits Abdullah bin Amr statusnya *hasan-shahih.* Hadits ini merupakan hadits terbaik dalam bab ini, serta merupakan pendapat mayoritas ulama dari kalangan sahabat Nabi *Shallallahu Alaihi wa Sallam* dan selainnya."

An-Nawawi (*Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab,* 9/250) berkata, "Hadits ini *hasan* atau *shahih*, diriwayatkan oleh Abu Daud, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan selainnya dari banyak jalur dengan sanad-sanad yang *hasan.* Gabungan seluruhnya mengangkatnya dari derajat *hasan* dan menunjukkan bahwa ia *shahih.*"

Hadits ini dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Irwa' Al Ghalil* (6/173).

[1457] HR. Abu Daud dalam *As-Sunan* (3/283, pembahasan: Jual-beli dan Sewa, bab: Makruhnya Penjualan Sesuatu yang Bukan Milik Anda, no. 1252) dan An-Nasa'i dalam *As-Sunan* (7/288, pembahasan: Jual-beli, bab: Penjualan Sesuatu yang Bukan Milik Penjual, no. 4611).

At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini *hasan-shahih.*"

Ia juga dinilai *shahih* oleh Ibnu Hazm dalam *Al Muhalla* (9/280) dan An-Nawawi dalam *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (9/250).

Letak argumen dalam hadits ini adalah penjualan *fudhuli* dilarang dengan larangan-larangan yang disebutkan dalam hadits-hadits ini. penyebab larangan di dalamnya adalah keberadaan pelaku akad sebagai orang yang tidak memiliki kapasitas. Agar seorang pelaku akad memiliki kapasitas, disyaratkan ia diizinkan secara syari'at untuk melakukan akad, yaitu ia adalah pemilik obyek jual-beli jika ia melangsungkan sendiri akad. Jika ia melangsungkan akad untuk selain pemilik, maka disyaratkan adanya perwakilan atau perwalian. Oleh karena *fudhuli* tidak memiliki syarat ini, maka penjualannya dilarang lantaran ia tidak memiliki kapasitas. Akad yang dilakukan oleh orang yang tidak memiliki kapasitas itu batal, sehingga penjualannya juga batal.[1458]

Argumen ini dikritik bahwa kata بَيْع (penjualan) dalam hadits-hadits di atas bersifat mutlak, sehingga ia diarahkan terhadap penjualan yang sempurna, yaitu penjualan yang sempurna dan terlaksana, yang di dalamnya berlaku tuntutan dari dua pihak, sehingga ia dilarang, bukan penjualan yang tergantung dan belum sempurna. Atau yang dimaksud adalah ia menjualnya, kemudian membelinya, kemudian menyerahkannya dengan hukum akad tersebut. Latar belakang larangan ini menunjukkan makna tersebut, yaitu ucapan Hakim, "Ya Rasulullah, ada seseorang yang mendatangiku dan ingin agar aku menjual sesuatu yang bukan milikku. Apakah aku boleh membelikannya untuknya (pemilik barang) dari pasar?" Beliau menjawab, *"Janganlah kamu menjual apa yang bukan milikmu!"*[1459] Jadi, larangan ini jauh dari masalah yang diperselisihkan.[1460]

1458 Lih. *At-Tahdzib* (catatan kaki, 3/528).
1459 *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.
1460 Lih. *Syarh Fath Al Qadir* (1/184) dan *At-Tahdzib* (catatan kaki, 3/528).

Namun mereka dikritik dengan ketentuan yang berlaku dalam akad *salm*, dimana *muslam ilaih* boleh menjual *muslam fih* pada waktu akad, padahal ia bukan pemiliknya. Demikian pula keadaan yang terjadi dalam jual-beli *fudhuli*.[1461]

Namun kritik ini dijawab bahwa akad *salm* merupakan keringanan syari'at, sedangkan keringanan syari'at itu tidak boleh dijadikan dasar qiyas.

Qiyas

1. Mereka mengqiyaskan penjualan *fudhuli* dengan penjualan ikan di air, burung di udara dan budak yang kabur, dengan faktor kesamaan bahwa seluruhnya tidak bisa diserah-terimakan.[1462]

   Qiyas ini dikritik bahwa ini merupakan qiyas yang disertai perbedaan. Batalnya penjualan ikan dan burung itu bukan karena tidak adanya kemampuan serah-terima, melainkan karena tidak adanya obyek jual-beli lantaran ikan dan burung bukan merupakan harta yang dimiliki sebelum ditangkap. Sesuatu yang tidak dimiliki seseorang itu tidak boleh dijadikan obyek jual-beli.

   Qiyas jual-beli *fudhuli* pada jual-beli budak yang kabur juga merupakan qiyas yang disertai perbedaan, karena penjualan budak yang kabur itu terlaksana dalam keadaan rusak meskipun menurut kami ia

[1461] Lih. *Ahkam Idzn Al Insan* (1/184), dan *Tabyin Al Haqa'iq* (4/110).

[1462] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (9/250), *Al Bayan* (5/67), dan *Al Mughni* (6/296).

menghasilkan kepemilikan manakala budaknya segera tertangkap sesudah akad.[1463]

2. Mereka mengqiyaskan penjualan *fudhuli* dengan cerai yang dilakukan anak kecil dan orang gila, dengan titik kesamaan tidak adanya kelayakan. Sebagaimana cerai yang keduanya lakukan itu sia-sia meskipun keduanya memperkenankannya sesudah baligh dan berakal, maka begitu pula tindakan-tindakan seorang *fudhuli*.[1464]

   Argumen ini dikritik bahwa qiyas tersebut merupakan qiyas yang disertai perbedaan, karena adalah cerai yang dilakukan anak kecil dan orang gila itu tidak ada pihak yang memperkenankannya pada waktu kejadiannya. Lain halnya dengan penjualan yang dilakukan seorang *fudhuli*, dimana orang yang memperkenankannya ada pada waktu jual-beli berlangsung.[1465]

Tarjih

Setelah menyebutkan dua madzhab di atas serta pihak-pihak yang sependapat dan yang menentang, dan setelah menyitir dalil-dalil dan mendiskusikannya, maka pendapat yang menurut penulis paling mendekati kebenaran dan lebih jelas dalilnya adalah jual-beli yang dilakukan seorang *fudhuli* itu hukumnya batal karena larangan Nabi ﷺ dalam hal ini sangat jelas. Nabi ﷺ bersabda, *"Tidak ada penjualan kecuali terhadap barang yang engkau miliki."*[1466]

[1463] Lih. *Syarh Fath Al Qadir* (7/51), dan *Al Mabsuth* (13/155).

[1464] Lih. *Ahkam Idzn Al Insan* (1/185).

[1465] *Ibid.*

[1466] *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

Nabi ﷺ juga bersabda, *"Janganlah engkau menjual sesuatu yang bukan milikmu."*[1467]

Ini adalah larangan bagi seseorang untuk menjual sesuatu yang bukan miliknya. Adapun dalil-dalil kalangan yang menggantungkan penjualan *fudhuli* pada perkenan pemilik barang itu tidak *shahih*.

Juga karena terjadi *gharar* akibat akad, yaitu tidak adanya kemampuan untuk serah-terima karena belum ada informasi; apakah pemilik barang memperkenankannya atau tidak. Selain itu, ada perselisihan pendapat yang ditimbulkannya.

Mengenai argumen mereka dengan hadits Urwah dan Hakim, kondisi dalam dua kasus tersebut berbeda sama sekali. Kondisi persahabatan di antara keduanya itu menimbulkan perkenan secara intrinsik sehingga hal itu menggantikan kedudukan pelimpahan perwakilan. Lain halnya dengan orang asing secara mutlak.[1468]

Ada pula pendapat tentang *khabar* Hakim bahwa tindakan tersebut merupakan tindakan di luar izin dalam menjual kambing, sehingga ia wajib menanggungnya. Setelah itu ia menjualnya dengan harga satu dinar sebagaimana yang ia perintahkan, lalu tersisa uang satu dinar. Kemudian Nabi ﷺ memerintahkan untuk menyedekahkan dinar tersebut karena pemiliknya tidak diketahui.[1469] Allah Mahatahu.

1467 *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

1468 Lih. *Al Furuq* (3/244-245).

1469 Lih. *Al Muhalla* (9/213).

BAHASAN KEDUA

Menjual Piutang Kepada Orang yang Menanggung Hutang

Syaikh berkata, "Tidak boleh menjual *muslam fih,* dan tidak pula menerima penggantinya. Sedangkan menurut madzhab baru adalah boleh meminta ganti *tsaman* (harga pembayaran)[1470]."[1471]

[1470] Sebagian ulama berkomentar tentang *tsaman* (harga yang dibayarkan) dan *mutsman* (barang yang dihargai). *Tsaman* itu berbentuk dirham dan dinar. Sedangkan *mutsman* adalah yang setara dengannya. Misalnya, jika Anda mengatakan, Aku menjual kepadamu pakaian ini dengan harga satu dirham," atau Anda berkata, "Aku menjual kepadamu dirham ini dengan harga sepotong pakaian," maka dalam dua contoh ini dirham adalah *tsaman,* sedangkan pakaian adalah *mutsman.*

Definisi inilah yang paling *shahih* menurut kalangan madzhab Asy-Syafi'i. Jika dalam jual-beli tidak ada salah satu dari dua mata uang tersebut, atau dua penukarnya sama-sama mata uang, maka *tsaman*-nya adalah yang diawali dengan kata *dengan,* sedangkan *mutsman*-nya adalah yang menjadi penukarnya. Misalnya, jika Anda berkata, "Aku menjual kepadamu pakaian ini dengan pena ini." Pakaian adalah *mutsman,* sedangkan pena adalah *tsaman*-nya. Atau Anda berkata, "Aku menjual kepadamu dirham-dirham ini dengan satu dinar." Dirham dalam hal ini adalah *mutsman,* sedangkan dinar adalah *tsaman.*

Sebagian ulama yang lain berkata, "*Tsaman* adalah yang diawali dengan kata *dengan* dalam kondisi apa pun. Sedangkan *mutsman* adalah penukar yang setera dengannya. Misalnya Anda berkata, 'Aku menjual kepadamu sepotong pakaian dengan satu dirham'. Di sini yang menjadi *tsaman* adalah dirham. Tetapi jika Anda berkata, 'Aku menjual kepadamu satu dirham dengan sebuah pena', maka pena berkedudukan sebagai *tsaman.* Atau jika Anda berkata, 'Aku menjual kepadamu sepotong pakaian dengan sebuah tas', maka tas di sini berkedudukan sebagai *tsaman.*"

Lih. *Al Bayan* (5/73), *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (0/261), dan *Fath Al Aziz* (2/432).

[1471] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 103) dan *Mughni Al Muhtaj* (2/464).

Pengarang mencantumkan penjelasan tentang penjualan piutang kepada orang yang menanggung hutang dalam bab yang membahas hukum obyek jual-beli sebelum dan sesudah serah-terima. Oleh karena hadits tentang penjualan piutang dalam pertanggungan sebelum serah-terima, maka ia menyebutkannya dalam bab ini.

Letak perbedaan di sini adalah menjual pembayaran atau ganti piutang kepada orang yang menanggung hutang, bukan menjual piutang kepada selain orang yang menanggung hutang. Yang demikian itu memiliki hukum khusus, dan tidak terkait dengan konteks bahasan.

Perlu kami isyaratkan di sini klasifikasi fuqaha terhadap piutang dalam pertanggungan. Setelah itu barulah kami membahas pendapat lama dan baru, serta pendapat berbagai madzhab tentang hukum penjualan piutang atau permintaan ganti atas piutang kepada orang yang menanggung hutang.

Fuqaha membagi piutang dalam pertanggungan menjadi tiga jenis,[1472] yaitu:

Pertama, piutang yang kepemilikan atasnya belum permanen dan dikhawatirkan berkurang. Ia berupa *mutsman* dan *muslam fih*[1473] sebagaimana yang diisyaratkan oleh pengarang.

[1472] Klasifikasi ini diambil dari kitab *Al Bayan* (5/71-72) sebagaimana disebutkan oleh Asy-Syirazi dalam *Al Muhadzdzab ma'a Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (9/259-260). Sedangkan Ar-Rafi'i dalam *Fath Al Aziz* (8/431) membaginya menjadi tiga jenis, yaitu *mutsman, tsaman,* dan *la mutsman la tsaman* (bukan mutsman dan bukan tsaman).

[1473] *Muslam fih* adalah obyek jual-beli dalam akad *salm. Salm* menurut syari'at adalah akad yang mengakibatkan kepemilikan penjual atas *tsaman* secara kontan dan kepemilikan pembeli atas *mutsman* secara tempo. *Tsaman* dalam akad ini disebut sebagai *ra'sul mal* (pokok harta atau modal), penjualnya disebut *muslam ilaihi,* sedangkan pembelinya disebut *rabb as-salm.* Lih. *At-Ta'rifat* (hal. 87).

Di antara piutang yang kepemilikannya belum tetap atau belum final adalah uang sewa sebelum pemanfaatannya sempurna atau sebelum masanya lewat, mahar

Obyek ini tidak boleh dijual-belikan dan tidak boleh dimintakan penggantinya sebelum serah terima kepada orang yang orang yang menanggung piutang tersebut. ini merupakan pendapat mayoritas fuqaha dari kalangan madzhab Hanafi, Syafi'i dan Hanbali.[1474]

Dalilnya adalah sabda Nabi ﷺ,

مَنْ أَسْلَفَ فِي شَيْءٍ فَلاَ يَصْرِفْهُ إِلَى غَيْرِهِ.

"Barangsiapa yang meminjam sesuatu, maka janganlah ia mengalihkannya kepada sesuatu yang lain."[1475]

---

sebelum pemanfaatannya sempurna atau masanya lewat, dan mahar sebelum terjadi persetubuhan, atau semacam itu. Semua piutang ini berbeda hukumnya dari hukum *muslam fih* sehingga tidak ada alasan untuk menyebutkannya di sini.

Adapun pengalihan kepemilikan piutang dari orang yang menanggungnya tanpa pengganti (barter), para ulama mengatakan hukumnya boleh karena hal itu dianggap sebagai pengguguran hutang dari orang yang berhutang. Tidak ada dalil yang melarangnya.

Lih. *Al Mabsuth* (12/83), *Mukhtashar* Ikhtilaf *Al Ulama'* (4/141-142), *Syarh Muntaha Al Iradat* (2/222), *Al Mausu'ah Al Fiqhiyyah* (2/129), *Al Inshaf* (5/109), dan *Al Mudawwanah Al Kubra* (4/323).

[1474] Lih. *Bada'i' Ash-Shana'i'* (4/397), *Syarh Fath Al Qadir* (7/95), *Syarh Fath Al Qadir* (7/95), *Tuhfah Al Muhadzdzab ma'a Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (9/259), *At-Tahdzib* (3/416), *Majmu' Fatawa Ibnu Taimiyyah* (29/500-503), *Al Mughni* (6/415), dan *Al Mubdi'* (4/197).

Kalangan madzhab Maliki dan Ahmad dalam sebuah riwayat pendapat mengatakan boleh menjual *muslam fih* sebelum diterima kepada orang yang menanggungnya dengan harga yang standar atau di bawah itu, tidak boleh di atasnya. Pendapat ini dikemukakan oleh Syaikhul Islam dan Ibnu Al Qayyim. Alasannya adalah lemahnya hadits yang dijadikan dalil bagi orang-orang yang melarangnya. Juga karena tidak ada dalil nash atau *ijma'* atau qiyas yang mengharamkan.

Lih. *Majmu' Al Fatawa Ibnu Taimiyyah* (29/53, 514, 518, 519), *Tahdzib Al Imam Ibnu Al Qayyim ma'a Mukhtashar Sunan Abu Daud* (5/111-118), *I'lam Al Muwaqqi'in* (1/388-389), *Al Mausu'ah Al Fiqhiyyah* (21/129-130), *Al Kafi* (2/700), *Hasyiyah Ad-Dasuqi ma'a Asy-Syarh Al Kabir* (3/355-356), *Bidayah Al Mujtahid* (2/155), dan *Al Jami' li Ikhtiyarat Al Fiqhiyyah li Ibnu Taimiyyah* (2/1048-1052).

[1475] HR. Abu Daud (3/276, pembahasan: Jual-beli, bab: Pinjaman yang Dialihkan, no. 4368) dari Abu Sa'id Al Khudri ؓ.

Perintah dalam hadits ini menunjukkan tidak adanya piutang *salm,* baik dari pelakunya atau dari orang lain.[1476]

Juga karena barangkali akad terhapus lantaran tidak adanya *muslam fih* dan penggantinya. Karena itu tidak boleh dijual, sama seperti obyek jual-beli sebelum diserah-terimakan.[1477]

Kedua, piutang yang kepemilikannya telah final dan tidak dikhawatirkan berkurang, seperti pertanggungan barang yang dirusak, pengganti pinjaman, nilai barang yang diambil tanpa izin, pengganti *khulu',* pembayaran obyek jual-beli, upah atau bayaran sesudah pemanfaatan yang sempurna. Tidak ada perbedaan pendapat bahwa semua ini boleh dijual kepada orang yang berada dalam tanggungannya menurut madzhab empat,[1478] kecuali kalangan madzhab Azh-Zhahiri karena menurut mereka hukumnya tetap tidak boleh.[1479]

Ketiga, berupa harga yang dibayarkan atau upah.[1480] Apakah ia boleh dijual atau dimintakan penggantinya kepada

---

Hadits ini juga diriwayatkan oleh Al Baihaqi dalam *As-Sunan Al Kubra* (6/30) dengan redaksi, *"Barangsiapa yang melakukan akad salam ...."*

Hadits ini dinilai lemah karena dalam sanadnya terdapat Athiyyah bin Sa'd Al Aufi.

Al Baihaqi berkata, "Ia tidak bisa dijadikan hujjah."

Ia juga berkata, "Yang menjadi sandaran dalam masalah ini adalah hadits larangan menjual makanan sebelum diterima."

Al Hafizh (*At-Talkhish Al Habir,* 3/25) berkata, "Dalam sanadnya terdapat Athiyyah bin Sa'd Al Aufi, statusnya lemah, serta dinilai cacat oleh Abu Hatim, Al Baihaqi, Abdul Haq, dan Ibnu Qaththan lantaran lemah dan rancu."

1476 Lih. *Al Mausu'ah Al Fiqhiyyah* (21/129).

1477 Lih. *Al Bayan* (5/72).

1478 Lih. *Tabyin Al Haqa'iq* (4/82), *Al Kafi* (2/643), *Al Muhadzdzab ma'a Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (9/259-262), *Al Bayan* (5/71), *Fath Al Aziz* (8/438), *Al Mubdi'* (4/198), *Al Inshaf* (8/110), dan *Al Fiqh Al Islami wa Adillatuhu* (4/432-433).

1479 Lih. *Al Muhalla* (9/265) dan *Al Fiqh Al Islami wa Adillatuhu* (4/433).

1480 Abu Hasan (*Al Bayan,* 5/72) berkata, "Seperti harga yang dibayarkan, upah, mahar, atau pengganti *khulu'* dalam pertanggungan."

An-Nawawi (*Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab,* 9/261) berkata, "Adapun mahar dan pengganti *khulu'* itu ketentuannya seperti itu juga kita mengatakan bahwa

orang yang menanggungnya sebelum serah terima? Inilah perbedaan pendapat yang diisyaratkan oleh pengarang saat berkata, "Menurut madzhab baru boleh meminta ganti untuk *tsaman.*"[1481]

Asy-Syafi'i dalam hal ini memiliki dua pendapat,[1482] yaitu:

Pertama, Asy-Syafi'i dalam madzhab lama mengatakan tidak boleh menjual *tsaman* atau meminta penggantinya kepada orang yang menanggungnya. Ini juga merupakan pendapat Abu Dawud Azh-Zhahiri dan para sahabatnya. Ibnu Hazm menuturkan hukum makruh dari sebagian sahabat seperti Ibnu Abbas, Ibnu Umar dan Ibnu Amr ﷺ, serta sebagian tabi'in seperti Ibrahim An-Nakha'i, Sa'id bin Jubair, Ibnu Musayyib, dan lain-lain.[1483]

Kedua, Asy-Syafi'i dalam madzhab baru mengatakan boleh. Pendapat inilah yang *shahih* menurut kalangan madzhab Asy-Syafi'i. Ini juga meriwayatkan pendapat Abu Hanifah,[1484] Malik,[1485] pendapat yang kuat dari Ahmad,[1486] serta pendapat mayoritas fuqaha.[1487]

---

keduanya ditanggung bersamaan dengan akad. Jika tidak, maka keduanya seperti pengganti atas perusakan barang."

[1481] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 103).

[1482] Silakan baca dua pendapat Asy-Syafi'i tersebut dalam *Al Muhadzdzab ma'a Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (9/259-260), *At-Tahdzib* (3/416), *Al Bayan* (5/71-72), dan *Fath Al Aziz* (8/434).

[1483] Lih. *Al Muhalla* (9/265-267).

[1484] Lih. *Al Mabsuth* (14/2-3, 9), *Bada'i' Ash-Shana'i'* (4/398-457), dan *Tuhfah Al Fuqaha'* (2/19).

[1485] Lih. *Al Mudawwanah Al Kubra* (3/105), *Al Kafi* (2/643), dan *Tabyin Al Masalik* (3/320-321).

[1486] Lih. *Al Mughni* (6/107), *Al Mubdi'* (4/198), dan *Al Inshaf* (5/49).

[1487] Para fuqaha mensyaratkan jatuhnya tempo dan serah terima dalam akad tersebut agar tidak menjadi riba. Sedangkan Abu Hanifah tidak mensyaratkan jatuhnya tempo. Sebagian dari mereka seperti kalangan madzhab Hanbali mensyaratkan harga pada hari itu. Sedangkan menurut Abu Hanifah dan Asy-Syafi'i, boleh dengan harga pada hari itu, atau lebih mahal, atau lebih murah. Lih. *At-Tamhid* (16/15).

Dalil-Dalil Pendapat Pertama

Mereka yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu pendapat yang membolehkan penjualan *tsaman* dan meminta penggantinya kepada orang yang menanggungnya, berpegang pada dalil-dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah riwayat dari Abu Sa'id Al Khudri ﷺ yang terangkat sanadnya kepada Nabi ﷺ,

وَلاَ تَبِيعُوا شَيْئًا غَائِبًا مِنْهُ بِنَاجِزٍ، إِلاَّ يَدًا بِيَدٍ.

"Dan janganlah kalian menjual sesuatu yang tidak ada di tempat (tempo) dengan sesuatu yang tersedia (kontan), melainkan secara kontan."[1488]

Dalil kedua adalah riwayat dari Ibnu Umar ﷺ, ia berkata: Umar bin Khaththab ﷺ berkata,

وَلاَ تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالْوَرِقِ أَحَدُهُمَا غَائِبٌ، وَالآخَرُ نَاجِزٌ.

"Janganlah kalian menjual emas dengan perak dimana salah satunya tidak ada di tempat dan yang lain tersedia."[1489]

Letak argumen dalam hadits ini adalah Ibnu Abdul Barr berkata, "Redaksi 'Janganlah kalian menjual emas dengan perak

---

[1488] HR. Muslim (3/1208-1209, pembahasan: *Musaqah*, bab: Riba, no. 76, 1584).

[1489] HR. Malik dalam *Al Muwaththa`* (hal. 342, pembahasan: Jual-beli, bab: Penjualan Emas dengan Perak dalam Bentuk Lantak dan Mata Uang, no. 35) dengan redaksi yang panjang dari Malik, dari Nafi', dari Ibnu Umar.

Hadits ini dijadikan dalil oleh Ibnu Hazm dalam *Al Muhalla* (9/267) dengan menilainya *shahih*; dan oleh Ibnu Rusyd dalam *Bidayah Al Mujtahid* (2/151) dan Ibnu Abdil Barr dalam *Al Istidzkar* (20/14).

dimana salah satunya tidak ada di tempat dan yang lain tersedia' menunjukkan bahwa seseorang tidak boleh mengambil dinar dengan pengganti dirham. Karena yang dimaksud dengan dinar atau dirham yang tidak ada di tempat adalah berupa piutang yang ada dalam pertanggungan. Sedangkan yang dimaksud dengan dinar atau dirham yang tersedia adalah yang bisa diambilnya.[1490]

Argumen ini dikritik bahwa ketentuan tersebut bila pembayarannya tempo. Adapun jika ia berada dalam pertanggungan dan telah jatuh tempo, maka hukumnya boleh[1491] berdasarkan sabda Nabi ﷺ,

فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الأَصْنَافُ، فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ، إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ.

"Jika jenis-jenis ini berbeda, maka juallah dengan cara yang kalian sukai asalkan secara tunai."[1492]

Hadits tersebut juga terkritik dari dua sisi, yaitu:

Pertama, ia diriwayatkan oleh Simak bin Harb. Hanya dia yang mengangkat sanadnya kepada Rasulullah ﷺ, sedangkan mayoritas periwayat menghentikan sanadnya pada Ibnu Umar. Sementara Simak dinilai lemah oleh sebagian ulama seperti Ibnu Hazm, Syu'bah, dan lain-lain.[1493] Jika demikian, hadits ini lemah dan tidak dapat dijadikan hujjah.

[1490] Lih. *Al Istidzkar* (20/15).
[1491] Lih. *Syarh An-Nawawi ala Shahih Muslim* (6/20).
[1492] HR. Muslim (3/1211, pembahasan: *Musaqah,* bab: Penukaran Mata Uang dan Penjualan Emas dengan Perak Secara Tunai, no. 81-1587).
[1493] Lih. *Al Muhalla* (9/266).

Kritik ini dijawab bahwa meskipun ia menghentikan sanadnya pada Ibnu Umar ﵁, namun hal itu tidak menciderai pengangkatan sanadnya kepada Rasulullah ﷺ. Jika sebuah hadits diriwayatkan oleh sebagian periwayat secara terputus sanadnya dan oleh sebagian periwayat yang lain secara tersambung sanadnya; atau diriwayatkan oleh sebagian periwayat secara terhenti sanadnya pada sahabat, dan oleh sebagian yang lain secara terangkat sanadnya kepada Rasulullah ﷺ, maka ia dihukumi tersambung dan terangkat menurut madzhab yang benar dan dipegang oleh fuqaha, para ahli Ushul, dan para muhaddits peneliti, baik dari generasi pendahulu atau generasi akhir.[1494]

Simak adalah periwayat yang jujur. Ia juga dinilai *tsiqah* oleh sebagian ulama seperti Ibnu Mu'in, Abu Hatim, dan para ulama lain. Jadi, hadits ini dinilai *shahih* oleh sekelompok ulama.[1495]

Kedua, ia bertentangan dengan hadits Abu Sa'id Al Khudri ﵁, bahwa Rasulullah ﷺ bersabda,

وَلاَ تَبِيعُوا شَيْئًا غَائِبًا مِنْهُ بِنَاجِزٍ، إِلاَّ يَدًا بِيَدٍ.

"Dan janganlah kalian menjual sesuatu yang tidak ada di tempat (tempo) dengan sesuatu yang tersedia (kontan), melainkan secara kontan."[1496]

Juga bertentangan dengan perkataan Umar ﵁ seperti di atas.[1497]

[1494] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (9/260).

[1495] Lih. *At-Talkhish* (2/26).

[1496] Lih. *Shahih Muslim* (3/1208-128, pembahasan: *Musaqah,* bab: Riba, no. 76-1584).

[1497] *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

Kritik tersebut dapat dijawab dengan pernyataan Ibnu Abdul Barr, "Kedua hadits tersebut tidak berbenturan menurut mayoritas ulama karena masing-masing dapat diterapkan. Hadits Ibnu Umar berkedudukan sebagai penjelas, sedangkan hadits Abu Sa'id Al Khudri bersifat garis besar, sehingga maknanya adalah: janganlah kalian menjual sesuatu yang tidak ada di tempat dan tidak ada dalam pertanggungan dengan sesuatu yang tersedia. Jika kedua hadits dipahami seperti ini, maka keduanya tidak bertentangan."[1498]

Dalil ketiga adalah karena *tsaman* atau harga yang harus dibayarkan dalam pertanggungan itu tetap dan final, karena tidak dikhawatirkan berkurangnya jual-beli lantaran kerusakan *tsaman* sehingga boleh melakukan transaksi terhadapnya, sama seperti obyek jual-beli sebelum serah terima.[1499]

Dalil keempat adalah cakupan umum larangan terkait obyek jual-beli yang belum diserah-terimakan, sehingga ia serupa dengan *muslam fih* karena kepemilikan atasnya belum tetap.[1500]

Argumen ini dikritik bahwa larangan jual-beli sesuatu yang belum diserah-terimakan itu berlaku untuk sesuatu yang penjualannya ditujukan untuk mencari untung sebagaimana diriwayatkan dari Nabi ﷺ, bahwa beliau melarang mengambil keuntungan dari sesuatu yang tidak ditanggung (kerugiannya).[1501]

Penukaran emas dengan perak keluar dari makna ini karena tujuannya hanya untuk bertukar, sedangkan bertukar itu

---

[1498] Lih. *At-Tamhid* (16/12).

[1499] Lih. *Al Bayan* (5/72).

[1500] Lih. *Al Muhadzdzab ma'a Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (9/190), *Al Bayan* (5/72), dan *Fath Al Aziz* (8/434).

[1501] *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

tidak memberatkan dan tidak mengakibatkan kesulitan. Tujuannya bukan untuk perdagangan dan mencari untung.[1502]

Mereka yang mengatakan boleh menjual piutang dan meminta penggantinya dari orang yang menanggung piutang berpegang pada riwayat dari Simak bin Harb dari Sa'id bin Jubair dari Ibnu Umar, ia berkata:

كُنْتُ أَبِيعُ الْإِبِلَ بِالْبَقِيعِ فَأَبِيعُ بِالدَّنَانِيرِ، وَآخُذُ الدَّرَاهِمَ وَأَبِيعُ بِالدَّرَاهِمِ وَآخُذُ الدَّنَانِيرَ، آخُذُ هَذِهِ مِنْ هَذِهِ وَأُعْطِي هَذِهِ مِنْ هَذِهِ فَأَتَيْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَهُوَ فِي بَيْتِ حَفْصَةَ فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، رُوَيْدَكَ أَسْأَلُكَ إِنِّي أَبِيعُ الإِبِلَ بِالْبَقِيعِ فَأَبِيعُ بِالدَّنَانِيرِ، وَآخُذُ الدَّرَاهِمَ وَأَبِيعُ بِالدَّرَاهِمِ، وَآخُذُ الدَّنَانِيرَ آخُذُ هَذِهِ مِنْ هَذِهِ وَأُعْطِي هَذِهِ مِنْ هَذِهِ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لاَ بَأْسَ أَنْ تَأْخُذَهَا بِسِعْرِ يَوْمِهَا مَا لَمْ تَفْتَرِقَا وَبَيْنَكُمَا شَيْءٌ.

"Aku pernah menjual unta di Baqi'. Aku menjualnya dengan dinar. Aku juga mengambil dirham, menjual dengan dirham, dan mengambil dinar. Aku mengambil ini dari sini, dan

---

[1502] Lih. *Ma'alim As-Sunan ma'a Mukhtashar Sunan Abu Daud* (5/25-26).

memberi ini untuk ini. setelah itu aku mendatangi Rasulullah ﷺ saat beliau berada di rumah Hafshah, lalu aku bertanya, 'Ya Rasulullah, tahan sebentar, aku ingin bertanya kepadamu. Sesungguhnya aku menjual unta di Baqi'. Aku menjualnya dengan dinar. Aku mengambil dirham dan menjual dengan dirham. Aku juga mengambil dinar. Aku mengambil ini untuk yang itu, dan memberi yang ini untuk yang itu'. Rasulullah ﷺ, '*Tidak ada larangan bagimu untuk mengambil dengan harga pada hari itu selama kalian berdua belum berpisah dan di antara kalian telah terjadi sesuatu (serah-terima)*."[1503]

[1503] HR. Abu Daud (3/250, pembahasan: Jual-beli, bab: Penukaran Emas dan Perak, no. 3354-3355), At-Tirmidzi (pembahasan: Jual-beli, bab: Penukaran Mata Uang, no. 1260), An-Nasa`i (7/281-282, pembahasan: Jual-beli, bab: Penjualan Perak dengan Emas dan Penjualan Emas dengan Perak), Ibnu Majah (no. 2262, pembahasan: Perniagaan, bab: Penjualan Emas dengan Perak dan Penjualan Perak dengan Emas), Al Hakim dalam *Al Mustadrak* (2/44), Al Baihaqi dalam *As-Sunan Al Kubra* (5/284-315), Ath-Thahawi dalam *Musykil Al Atsar* (3/282), Ath-Thayalisi dalam *Musnad*-nya (hal. 255, no. 1868), dan Ahmad dalam *Musnad*-nya (2/83, 84, 139) dari beberapa jalur, dari Hammad bin Salamah, dari Simak bin Harb, dari Sa'id bin Jubair, dari Ibnu Umar.

Hadits ini tidak diriwayatkan secara valid secara terangkat sanadnya dari seorang periwayat kecuali Simak bin Harb. Simak dinilai *tsiqah* oleh sekelompok ulama dan dinilai lemah oleh kelompok lain. Ia dinilai *tsiqah* oleh Yahya bin Ma'in dan Abu Hatim, tetapi dinilai lemah oleh Ibnu Mubarak, Syu'bah dan Ibnu Hazm.

Al Baihaqi berkata, "Hadits ini diriwayatkan secara perorangan oleh Simak bin Harb dari Sa'id bin Jubair dari para sahabat Ibnu Umar."

At-Tirmidzi berkata, "Kami tidak mengetahui hadits ini berstatus *marfu'* kecuali dari Simak bin Harb dari Sa'id bin Jubair dari Ibnu Umar."

Ibnu Hazm (9/266) berkata, "Simak bin Harb adalah periwayat lemah dan menerima dikte. Hal itu disaksikan oleh Syu'bah."

Al Hafizh dalam *At-Taqrib* mengatakan bahwa seorang yang jujur, dan periwayatannya dari Ikrimah bersifat khusus dan simpang siur. Ia mengalami perubahan di akhirnya, dan ada kalanya ia perlu didiktekan.

Dalam kitab *At-Talkhish* (3/26) Al Hafizh Ibnu Hajar berkata, "Asy-Syafi'i dalam *Sunan Harmalah* mengaitkan pendapat tersebut pada ke*shahih*an hadits."

Al Baihaqi meriwayatkan dari jalur Abu Daud Ath-Thayalisi, ia berkata: Syu'bah pernah ditanya tentang hadits Simak ini, lalu ia menjawab, "Aku mendengar Ayyub dari Ibnu Umar." Ia tidak mengangkat sanadnya kepada Rasulullah *Shallallahu Alaihi wa Sallam*. Qatadah menceritakan kepada kami, dari Sa'id bin Musayyib, dari Ibnu Umar—tanpa mengangkat sanadnya. Yahya menceritakan kepada kami, dari Abu

Tarjih

Setelah membandingkan dua pendapat, memaparkan dalil-dalil dan mendiskusikannya, maka pendapat yang saya pilih adalah boleh meminta pengganti harga dari orang berkewajiban dalam pertanggungan manakala telah jatuh tempo dengan menjaga dua syarat, yaitu serah-terima di tempat untuk benda-benda yang mengandung riba, dan harus dengan harga pada hari itu. Pendapat ini sesuai dengan hadits Ibnu Umar di atas yang dinilai *shahih* oleh sejumlah ulama.

Pengarang kitab *Al Fath* mengkritik pendapat yang mengatakan hadits ini *mauquf* (terhenti sanadnya pada sahabat) dengan berkata, "Pernyataan At-Tirmidzi 'Kami tidak mengetahui hadits ini berstatus *marfu'* kecuali dari Simak bin Harb' tidak menciderai hadits tersebut, meskipun Syu'bah mengatakan: Qatadah menceritakan kepadaku, dari Sa'id bin Musayyib, dari Ibnu Umar—tanpa mengangkat sanadnya; Dawud bin Abu Hindun menceritakan kepadaku, dari Sa'id bin Jubair, dari Ibnu Umar—

Ishaq, dari Salim, dari Ibnu Umar—tanpa mengangkat sanadnya. Yang mengangkat sanadnya adalah Simak bin Harb."

Di antara riwayat yang menguatkan sanad yang terhenti pada sahabat adalah riwayat Ibnu Abi Syaibah dalam *Al Mushannaf* (6/332) dengan sanad yang dinilai *shahih* oleh para ulama dari Ibnu Abi Daud bin Abu Hindun dari Sa'id bin Jubair, ia berkata: Aku melihat Ibnu Umar berhutang perak, lalu ia memberi dinar sesuai nilainya. Ia juga pernah berhutang dinar, lalu ia membayar dengan perak sesuai dengan nilainya."

Hadits ini dinilai *shahih* oleh sekelompok ulama, tetapi Asy-Syafi'i mengaitkan pendapatnya pada ke-*shahih*-an hadits. Hadits ini juga dinilai *shahih* oleh Al Hakim, "Hadits ini *shahih* menurut kriteria Muslim." Penilaiannya ini disepakati oleh Adz-Dzahabi.

HR. Ibnu Hibban dalam *Shahih*-nya (no. 4960) dan Ibnu Abdil Barr dalam *At-Tamhid* (6/292).

Hadits ini dinilai *shahih* oleh An-Nawawi dalam *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (9/260) dan sebagaimana ditetapkan oleh Syaikhul Islam Ibnu Taimiyyah dalam *Majmu' Al Fatawa* (29/510). Hadits ini dijadikan dalil oleh mayoritas pembayaran hutang perak dengan emas. Sebagaimana hadits ini dinilai *shahih* oleh peneliti kitab *Al Ihsan fi Taqrib Shahih Ibnu Hibban* (11/287).

tanpa mengangkat sanadnya; fulan—kalau tidak salah Ayyub namanya—menceritakan kepadaku, dari Sa'id bin Jubair, dari Ibnu Umar—tanpa mengangkat sanadnya. Hanya Simak yang mengangkat sanadnya, dan saya memilih pendapat ini karena pendapat yang terpilih saat terjadi benturan antara riwayat yang *mauquf* dan *marfu'* adalah riwayat yang *marfu'*, karena itu merupakan tambahan dari *tsiqah* yang diterima. Juga karena tampak jelas dari kondisi Ibnu Umar dan kedisiplinannya dalam mengikuti *atsar* bahwa tidak mungkin ia membayar hutang berupa salah satu dari dua mata uang (emas dan perak) dengan jenis yang lain tanpa mengetahui ketentuannya dari Nabi ﷺ, dan Nabi ﷺ pun memerintahkannya untuk tidak meninggalkan kawannya itu dalam keadaan di antara keduanya masih ada jual-beli. Maknanya adalah hutang piutang dari jual-beli tersebut karena itu adalah akad pertukaran mata uang. Karena itu Nabi ﷺ melarang *nasi`ah* di dalamnya."[1504]

Ada pendapat yang tidak mensyaratkan harga hari transaksi karena mengikuti sabda Nabi ﷺ, *"Jika jenis-jenis ini berbeda, maka juallah dengan cara yang kalian sukai asalkan secara tunai."*[1505] Namun pendapat ini dapat dikritik bahwa hadits ini bermakna umum sedangkan hadits Ibnu Umar bermakna khusus. Hadits yang bermakna umum itu harus dipahami dengan mengikuti penjelasan hadits yang bermakna khusus.[1506] Allah Mahatahu.

1504 Lih. *Syarh Fath Al Qadir* (5/270).
1505 *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.
1506 Lih. *Nail Al Authar* (5/175).

BAHASAN KETIGA

Penjualan Hasil Bumi yang tidak Terlihat Bijinya Seperti Gandum Hinthah dan Kacang Adas Dalam Bulirnya

Syaikh berkata, "Hasil bumi yang tidak terlihat bijinya seperti gandum *hinthah* di dalamnya bulirnya itu tidak sah dijual, baik tanpa bulirnya atau bersama bulirnya menurut pendapat baru."[1507]

Hasil bumi dilihat dari tampak dan tidak tampaknya biji-bijinya itu terbagi menjadi dua jenis, yaitu:

Pertama, hasil bumi yang biji-bijinya tampak jelas pada bulirnya seperti gandum *syair,* jagung dan *sult*[1508]. Semua ini boleh dijual dengan bulirnya sebelum diketam dan dibersihkan tanpa ada perbedaan pendapat di kalangan madzhab Asy-Syafi'i.[1509] Alasannya adalah karena tampak dan dapat dilihat.

[1507] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 107) dan *Mughni Al Muhtaj* (2/498).

[1508] *Sult* adalah sejenis gandum yang memiliki kulit, bentuknya seperti gandum *hinthah.* Lih. *Mukhtar Ash-Shihah* (hal. 308) dan *Mukhtashar An-Nihayah* (hal. 69).

[1509] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (9/292).

Kedua, biji-bijinya tidak tampak pada bulirnya, seperti gandum *hinthah, adas, simsim,* dan semisalnya. Hasil bumi seperti ini diperselisihkan hukumnya.

Selama ia berada di dalam bulirnya, maka ia tidak boleh dijual tanpa bulirnya tanpa ada perbedaan pendapat di kalangan ulama madzhab Asy-Syafi'i.[1510]

Adapun jika pemiliknya menjual hasil bumi jenis ini bersama bulirnya, maka dalam hal ini ada dua pendapat di kalangan madzhab Asy-Syafi'i,[1511] yaitu:

Pertama, dalam madzhab lama Asy-Syafi'i mengatakan boleh dijual. Ini juga merupakan pendapat Abu Hanifah, Malik, dan Ahmad, serta merupakan pendapat mayoritas ulama sebagaimana yang dikemukakan oleh Ibnu Abdul Barr.[1512]

Kedua, Al Mawardi berkata, "Pendapat yang diredaksikan dalam madzhab baru dan seluruh kitab Asy-Syafi'i adalah tidak boleh menjualnya di dalamnya bulirnya."[1513]

Pendapat inilah yang paling *shahih* menurut kalangan madzhab Asy-Syafi'i.

[1510] Telah disebutkan sebelumnya.

[1511] Silakan baca dua pendapat Asy-Syafi'i serta berbagai pendapat madzhab dalam *Al Hawi Al Kabir* (5/199), *Al Muhadzdzab ma'a Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (9/289), *At-Tahdzib* (3/378), *Al Bayan* (5/248), *Fath Al Aziz* I(/83), *Bada'i' Ash-Shana'i'* (4/328), *Fath Al Qadir* (5/106), *Hasyiyah Ad-Dasuqi ma'a Asy-Syarh Al Kabir* (3/24), *Jawahir Al Iklil* (2/10), *Al Mughni* (6/161-162), *Al Mubdi'* (4/170), *Al Istidzkar* (20/54-56), *Al Muhalla* (9/186-187), *Al Ifshah* (5/209), dan *At-Tahqiq fi Masa'il Al Khilaf* (7/84).

[1512] Lih. *Al Istidzkar* (20/55).

[1513] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (5/199).

Dalil-Dalil Pertama

Mereka yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu pendapat lama yang membolehkan penjualan hasil bumi yang tidak terlihat bijinya bersama bulirnya, mengajukan dalil-dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah riwayat dari Anas ﷺ,

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ بَيْعِ الْعِنَبِ حَتَّى يَسْوَدَّ وَعَنْ بَيْعِ الْحَبِّ حَتَّى يَشْتَدَّ.

"Nabi ﷺ melarang penjualan anggur sebelum menghitam dan penjualan biji-bijian sebelum mengeras."[1514]

Letak argumen dalam hadits ini menurut Al Mawardi adalah Nabi ﷺ meletakkan batasan larangan, yaitu sampai ia mengeras. Hal itu menunjukkan kebolehan menjual biji-bijian sesudah mengeras, sama seperti anggur ketika telah menghitam.[1515]

Dalil kedua adalah riwayat dari Ibnu Umar ﷺ,

[1514] HR. Abu Daud (3/253, pembahasan: Jual-beli, bab: Penjualan Buah-Buahan sebelum Tampak Kualitasnya, no. 3371), At-Tirmidzi dalam *As-Sunan* (2/349, pembahasan: Jual-beli, bab: Makruh Menjual Buah-Buahan sebelum Tampak Kualitasnya, no. 246), Al Hakim dalam *Al Mustadrak* (2/19), Al Baihaqi dalam *As-Sunan Al Kubra* (5/301), dan Ahmad dalam *Al Musnad* (3/221-250) dari beberapa jalur dari Hammad bin Salamah dari Humaid.

At-Tirmidzi berkata, "Status hadits ini *hasan-gharib,* dan kami tidak mengetahuinya sebagai riwayat *marfu'* kecuali dari hadits Hammad bin Salamah."

Al Hakim berkata, "Hadits ini *shahih* menurut kriteria Muslim."

Penilaiannya ini disepakati oleh Adz-Dzahabi. Untuk mengetahui lebih lanjut, silakan baca kitab *Irwa ' Al Ghalil* (5/209).

[1515] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (5/199).

أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ بَيْعِ النَّخْلِ حَتَّى يَزْهُوَ، وَعَنِ السُّنْبُلِ حَتَّى يَبْيَضَّ، وَيَأْمَنَ الْعَاهَةَ نَهَى الْبَائِعَ وَالْمُشْتَرِيَ.

"Rasulullah ﷺ melarang penjualan kurma hingga ia tampak jelas, dan melarang penjualan bulir hingga ia memutih dan aman dari kerusakan." Nabi ﷺ melarang kepada penjual dan pembeli."[1516]

Letak argumen dalam hadits ini adalah, selain hadits di atas, hadits ini juga mengandung dalil bahwa membiarkan gandum dalam bulirnya itu lebih dapat mencegahnya dari kerusakan. Jika demikian, maka ia menjadi seperti kelapa dalam kulitnya yang disepakati boleh dijual dengan kulitnya karena ia tertutup dengan bagian asalnya yang dapat mempertahankan kualitasnya. Dengan demikian, boleh menjual gandum dalam bulirnya, sama seperti kepala dalam kulitnya.[1517]

Diskusi Dalil

Pertama, hadits Anas ﷺ dapat dikritik bahwa ia merupakan riwayat Hammad bin Salamah secara perorangan dari Humaid dari salah seorang sahabat Humaid.

[1516] HR. Muslim (3/1165-1166, pembahasan: Jual-beli, bab: Larangan Menjual Buah-Buahan sebelum Tampak Jelas, no. 50-1535).

[1517] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (5/199-200) dengan sedikit perubahan redaksi.

At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini *hasan-gharib,* dan kami tidak mengetahuinya berstatus *marfu'* kecuali dari hadits Hammad bin Salamah."[1518]

Namun kritik ini dapat dijawab bahwa Hammad bin Salamah adalah periwayat *tsiqah* dan dijadikan hujjah dalam *Shahih Muslim.*[1519] Hadits ini juga dinilai *shahih* oleh Al Hakim sebagai riwayat yang sesuai dengan kriteria Muslim, dan ia disepakati oleh Adz-Dzahabi.[1520]

Kedua, larangan menjual biji-bijian dalam bulirnya terbatasi dengan dua *illah* (alasan hukum). Ia dilarang untuk dijual sebelum mengeras dan sebelum berubah warnanya menjadi putih karena faktor kerusakan; dan juga dilarang sesudah ia mengeras dan memutih lantaran tidak diketahui isinya, sebagaimana dipahami dari hadits lain.

Manakala suatu hukum terkait dengan dua *illah,* maka hukum tidak terkait dengan keberadaan salah satu *illah* saja, melainkan keduanya harus ada secara bersamaan sebagaimana dalam firman Allah,

فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥ

"Kemudian jika si suami menalaknya (sesudah talak yang kedua), maka perempuan itu tidak halal lagi baginya hingga dia kawin dengan suami yang lain." (Qs. Al Baqarah [2]: 230)

Dapat diketahui bahwa kehalalan mantan istri bagi suami yang pertama itu tidak terjadi hanya dengan pernikahannya dengan suami yang kedua itu sendiri dan hubungan intim,

---

[1518] Lih. *Sunan At-Tirmidzi* (2/393).
[1519] Lih. *Irwa' Al Ghalil* (5/210).
[1520] Lih. *Al Mustadrak* (2/19).

melainkan dengan perceraiannya lagi dan dengan berakhirnya masa *iddah* baginya.[1521]

Mengenai pendapat mereka bahwa membiarkan *hinthah* dalam bulirnya itu lebih dapat mencegah kerusakannya dengan diqiyaskan kepada kelapa, pendapat ini dapat dikritik bahwa risiko penjualan kelapa dalam kulitnya itu ditolerir karena ada faktor mudharat. Alasannya adalah karena seandainya kelapa itu dikupas kulitnya, maka ia akan cepat rusak dan membusuk. Sedangkan gandum dan yang sejenisnya tidak seperti itu. Setelah dibersihkan, ia bisa disimpan dalam jangka waktu yang lama, baik dalam hitungan hari atau bahkan tahun.

Apa saja yang tidak rusak ketika kulitnya yang paling luar itu dikupas, maka ia tidak boleh dijual bersama dengan kulitnya sampai kulitnya dikupas. Seperti itulah qiyas biji-bijian dalam bulirnya.[1522]

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Mereka yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu pendapat baru yang mengatakan tidak boleh menjual hasil bumi yang tidak terlihat bijinya bersamaan dengan bulirnya, mengajukan dalil-dalil dari Sunnah dan logika.

Dalil Sunnah

Dalil pertama adalah riwayat dari Anas ﷺ,

[1521] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (5/199-200) dan *Ma'alim As-Sunan ma'a Mukhtashar Sunan Abu Daud* (5/41-42).

[1522] Lih. *Ma'alim As-Sunan ma'a Mukhtashar Sunan Abu Daud* (5/42).

أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى أَنْ تُبَاعَ الثَّمَرَةُ حَتَّى يَبِينَ صَلَاحُهَا ، تَصْفَرَّ أَوْ تَحْمَرَّ ، وَعَنْ بَيْعِ الْعِنَبِ حَتَّى يَسْوَدَّ ، وَعَنْ بَيْعِ الْحَبِّ حَتَّى يُفْرَكَ.

"Rasulullah ﷺ melarang menjual buah-buahan sebelum tampak jelas kualitasnya—apakah ia menguning atau memerah—, menjual anggur sebelum menghitam, dan menjual biji-bijian sebelum dikupas."[1523]

Letak argumen dalam hadits ini menurut Al Mawardi adalah kata يُفْرَكَ dibaca harakat *fathah* pada huruf *ra`*, dan maknanya adalah dikupas kulitnya.[1524]

Dalil kedua adalah riwayat dari Jabir ﷺ, ia berkata:

نَهَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الطَّعَامِ حَتَّى يَجْرِيَ فِيهِ الصَّاعَانِ، صَاعُ الْبَائِعِ، وَصَاعُ الْمُشْتَرِي.

[1523] HR. Al Baihaqi dalam *As-Sunan Al Kubra* (5/303).

Kata يُفْرَكَ terambil dari kalimat فَرَكَ الثَّوْبَ بِيَدِهِ yang berarti *ia menggosok pakaian dengan tangannya.* Kalimat أَفْرَكَ السُّنْبُلُ berarti bulir itu telah terkelupas. Sedangkan kata فَرِيكٌ berarti bulir yang sudah bisa dikupas untuk dimakan.

Lih. *Mukhtar Ash-Shihah* (hal. 501).

[1524] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (5/200).

"Rasulullah ﷺ melarang penjualan makanan sebelum ia ditakar dengan 2 *sha'*, yaitu *sha'* milik penjual dan *sha'* milik pembeli."[1525]

Argumen dengan hadits ini dikritik bahwa dalam sanadnya terdapat Muhammad bin Abdurrahman bin Abu Laila Abu Abdurrahman Al Anshari. Statusnya *dha'if*.[1526]

Dalil Logika

Pertama, biji-bijian itu tertutup dengan kulitnya, padahal biasanya ia disimpan tanpa kulit, dan kulit itu bukan bagian dari maslahatnya. Karena itu, penjualannya sebelum dibersihkan itu tidak boleh berdasarkan qiyas terhadap tanah pada barang tambang dan hewan sembelihan sebelum dikuliti.[1527]

Alasan ini dikritik bahwa tanah yang melekat pada barang tambang itu bukan merupakan bagian darinya, dan keberadaannya pada barang tambang juga bukan bagian dari maslahatnya, lain halnya dengan masalah yang sedang kita bahas.

Adapun hewan yang disembelih, sesungguhnya tidak ada larangan untuk menjualnya dalam keadaan masih berkulit. Manakala ia boleh dijual sebelum disembelih sedangkan ia hendak disembelih, maka demikian pula ia boleh dijual sebelum disembelih. Mengenai pernyataan mereka bahwa kulit bukan untuk maslahat isi, pernyataan ini dapat dijawab bahwa sesungguhnya

---

1525 HR. Ibnu Majah (2/750, pembahasan: Perniagaan, bab: Larangan Menjual Makanan sebelum Diserah-Terimakan, no. 2228), Al Baihaqi dalam *As-Sunan Al Kubra* (5/316), dan Ibnu Abi Syaibah dalam *Al Mushannaf* (7/197, no. 2874) dari jalur Hasan dari Nabi *Shallallahu Alaihi wa Sallam.*

1526 Lih. *Az-Zawa'id ma'a Sunan Ibnu Majah* (2/750).

Al Hafizh (*At-Taqrib,* 2/184) berkata, "Ia seorang yang sangat jujur, tetapi hapalannya sangat buruk."

1527 Lih. *At-Tahdzib* (3/387), *Al Hawi Al Kabir* (5/200), dan *Al Mughni* (6/162).

buah-buahan itu tidak bisa berkembang di pohonnya kecuali dengan kulitnya.[1528]

Kedua, gandum *hinthah* dalam sekamnya itu lebih mudah dikupas dan dibersihkan daripada ia berada dalam bulirnya. Manakala ia tidak boleh dijual dalam keadaan yang lebih mudah untuk dibersihkan, maka terlebih lagi ia tidak boleh dijual dalam keadaan yang lebih sulit untuk dibersihkan.[1529]

Ketiga, di dalamnya ada unsur *gharar* karena tidak diketahui ukuran biji-bijian yang ada pada bulirnya, dan tidak pula sifat biji-bijian.[1530]

Dalil ini dikritik bahwa *hinthah* pada bulirnya itu dapat dilihat, sehingga ia seperti gandum *sya'ir* pada bulirnya.[1531]

Tarjih

Pendapat terpilih yang lebih valid dalilnya adalah pendapat lama Asy-Syafi'i yang membolehkan penjualan hasil bumi yang tidak terlihat biji-bijinya seperti gandum *hinthah* dan selainnya pada bulirnya. Alasannya adalah validitas hadits Ibnu Umar dan Anas ﷺ di atas.[1532] Secara tekstual, kedua hadits tersebut menunjukkan kebolehan menjual biji-bijian pada bulirnya sesudah mengeras dan memutih. Jadi, hadits tersebut menunjukkan keharamannya hingga batas ini, sehingga hukumnya setelah melewati batas ini berbeda dari hukumnya sebelum mencapai batas ini.

[1528] Lih. *Al Mughni* (6/162).
[1529] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (5/200).
[1530] Lih. *Al Muhadzdzab ma'a Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (9/289).
[1531] Lih. *Al Jauhar An-Naqiy ma'a As-Sunan Al Kubra* (5/303).
[1532] *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

Mengenai argumentasi mereka dengan cara baca kata يُفْرَكُ (dikupas) dengan harakat *fathah* pada huruf *ra* ` dan يُفْرِكُ (menjadi bisa dikupas)[1533] dengan harakat *kasrah* pada huruf *ra* `, Al Baihaqi lebih mengunggulkan bacaan dengan harakat *kasrah* pada huruf *ra* ` agar selaras dengan riwayat yang menggunakan redaksi يَشْتَدَّ. Ia berkata, "Jika kata حَتَّى يُفْرِكُ dibaca harakat *kasrah* pada huruf *ra* ` (maknanya bisa dikupas), maka ia sesuai dengan riwayat yang menyebutkan redaksi حَتَّى يَشْتَدَّ (hingga mengeras). Tetapi jika ia dibaca حَتَّى يُفْرَكُ dengan harakat *fathah* pada huruf *ra* ` dan harakat *dhammah* pada huruf *ya* ` (hingga dikupas) dimana subyeknya tidak disebut, maka ia bertentangan dengan riwayat yang mengatakan حَتَّى يَشْتَدَّ. Dengan demikian, redaksi tersebut mengharuskan pembersihannya dari bulir agar boleh dijual. Tetapi, saya tidak menemukan seorang ahli Hadits pun di zaman kami yang membacanya dengan harakat seperti ini. Yang paling mendekati kebenaran adalah يُفْرِكُ dengan harakat *kasrah* pada huruf *ra* ` karena sesuai dengan makna riwayat lain yang menggunakan redaksi يَشْتَدَّ (mengeras)." Allah Mahatahu.

Diriwayatkan dari Asy-Syafi'i bahwa ketika ia menerima informasi tentang tambahan yang ada dalam hadits Ibnu Umar ﷺ, maka ia pun menarik pendapatnya.[1534]

Ibnu Abdul Barr berkata: Rabi' bin Sulaiman meriwayatkan dari Asy-Syafi'i bahwa ia mendengarnya diberitahu, "Mengenai penjualan hasil bumi setelah ia memutih dan mengeras pada bulirnya, ada sebuah hadits yang membolehkannya dari Nabi ﷺ." Asy-Syafi'i bertanya, "Siapa yang meriwayatkannya?" Ada yang

---

[1533] *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.
[1534] Lih. *Al Jauhar An-Naqiy ma'a As-Sunan Al Kubra* (5/303).

menjawab, "Ismail bin Ulayyah dari Ayyub dari Nafi' dari Ibnu Umar رضي الله عنه dari Nabi ﷺ. Beliau melarang penjualan hasil tanaman hingga memutih dan mengeras." Asy-Syafi'i berkata, "Aku tidak menghafal hadits ini, dan menurutku hasil tanaman itu tidak boleh dijual karena tidak spesifik. Penjualannya sama dengan penjualan yang mengandung risiko. Tetapi, jika *khabar* ini *shahih* dari Nabi ﷺ menurut para ahli hadits, maka tidak ada jalan bagi kami selain mengikutinya dan berpendapat dengannya. Tidak seorang pun yang boleh menggunakan qiyas dan logika saat *khabar* yang valid dari Nabi ﷺ menunjukkan kebalikannya." Allah Mahatahu.

BAHASAN KEEMPAT
Penjualan Budak Mukatab

Syaikh berkata, "Budak *mukatab* tidak boleh dijual menurut madzhab baru."[1535]

Pendahuluan: Definisi Budak Mukatab Menurut Bahasa dan Istilah

Kata *mukatab* merupakan *isim maf'ul* dari kata jadian *mukatabah* yang maknanya sama dengan kata *kitabah.* Sedangkan kata *kitabah* secara bahasa berarti menghimpun dan mengumpulkan. Darinya terbentuk kata *katibah* yang berarti sekelompok pasukan dalam jumlah yang besar. Menulis disebut *kataba* karena mengumpulkan huruf-huruf dalam tulisan.[1536]

[1535] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 366) dan *Mughni Al Muhtaj* (6/499.

[1536] Lih. *Mu'jam Maqayis Al-Lughah* (2/206) dan *Al Maghrib* (2/206).

Sedangkan menurut istilah, *kitabah* berarti menggabungkan kemerdekaan budak di masa mendatang dengan kebebasan usahanya di masa sekarang.[1537]

Jadi, budak *mukatab* berarti budak yang telah mengadakan perjanjian dengan tuannya agar ia menyerahkan kepada tuannya sejumlah harga secara bertahap agar ia bisa merdeka.[1538]

Apakah penjualan budak *mukatab* itu hukumnya boleh?

Asy-Syafi'i dalam hal ini memiliki dua pendapat,[1539] yaitu:

Pertama, Asy-Syafi'i dalam madzhab lama mengatakan bahwa budak *mukatab* boleh dijual. Pendapat ini juga dipegang oleh Ahmad[1540] dan ulama madzhab Azh-Zhahiri sebelum budak tersebut membayarkan sebagian dari kewajibannya. Dengan penjualan ini, akad *kitabah* pun batal. Tetapi jika ia telah membayarkan sebagian dari kewajibannya, maka haram menjualnya dalam porsi yang sebanding dengan harta yang telah ia bayarkan, tetapi boleh menjualnya dalam porsi yang sebanding dengan kewajiban yang belum ia bayarkan.[1541]

Kedua, Asy-Syafi'i dalam madzhab baru mengatakan bahwa budak tersebut tidak boleh dijual. Inilah pendapat utama dalam madzhab Asy-Syafi'i,[1542] serta merupakan pendapat

---

[1537] Lih. *Anis Al Fuqaha' fi Ta'rifat Al Alfazh Al Mutadawilah bayan Al Fuqaha'* (hal. 169-170).

[1538] Lih. *Mu'jam Lughah Al Fuqaha'* (hal. 244).

[1539] Silakan baca kedua pendapat Asy-Syafi'i ini dalam *At-Tahdzib* (8/461-462) dan *Al Aziz Syarh Al Wajiz* (13/534-535) karya Imam Abu Qasim Abdul Karim Ar-Rafi'i, ditahqiq oleh Syaikh Ali Muhammad Mu'awwidh.

[1540] Lih. *Al Mughni* (14/535) dan *Ar-Raudh Al Murabba'* (2/297).

[1541] Lih. *Al Muhalla* (9/309).

[1542] Lih. *At-Tahdzib* (8/462).

Malik[1543], para ahli *ra'yu,*[1544] dan Ahmad dalam sebuah riwayat pendapat darinya.[1545]

Dalil-Dalil Pendapat Pertama

Mereka yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu pendapat lama yang mengatakan boleh menjual budak *mukatab,* mengajukan dalil berupa hadits Aisyah ﷺ[1546], ia berkata:

إِنَّ بَرِيرَةَ دَخَلَتْ عَلَيْهَا تَسْتَعِينُهَا فِي كِتَابَتِهَا، وَعَلَيْهَا خَمْسَةُ أَوَاقٍ نُجِّمَتْ عَلَيْهَا فِي خَمْسِ سِنِينَ، فَقَالَتْ لَهَا عَائِشَةُ وَنَفِسَتْ فِيهَا: أَرَأَيْتِ إِنْ عَدَدْتُ لَهُمْ عَدَّةً وَاحِدَةً أَيَبِيعُكِ أَهْلُكِ، فَأُعْتِقَكِ، فَيَكُونَ وَلاَؤُكِ لِي، فَذَهَبَتْ بَرِيرَةُ إِلَى أَهْلِهَا، فَعَرَضَتْ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ، فَقَالُوا: لاَ، إِلاَّ أَنْ يَكُونَ لَنَا الوَلاَءُ، قَالَتْ عَائِشَةُ: فَدَخَلْتُ عَلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لَهُ، فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى

[1543] Lih. *Al Mudawwanah Al Kubra* (5/405), ditahqiq oleh Sayyid Ali bin Sayyid Abdurrahman Al Hasyimi, dan *Al Istidzkar* (23/297).

[1544] Lih. *Mukhtashar Ikhtilaf Al Fuqaha`* karya Ath-Thahawi (4/427).

[1545] Lih. *Al Mughni* (14/535).

[1546] Hadits ini dijadikan dalil dalam *Al Aziz* (13/535), *Mukhtashar Ikhtilaf Al Fuqaha`* karya Ath-Thahawi (4/427), dan *Al Mughni* (14/535).

اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اشْتَرِيهَا، فَأَعْتِقِيهَا، فَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ ، ثُمَّ قَامَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: مَا بَالُ رِجَالٍ يَشْتَرِطُونَ شُرُوطًا لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللهِ، مَنِ اشْتَرَطَ شَرْطًا لَيْسَ فِي كِتَابِ اللهِ، فَهُوَ بَاطِلٌ شَرْطُ اللهِ أَحَقُّ وَأَوْثَقُ.

"Barirah menemuinya untuk meminta tolong terkait *kitabah*-nya. Ia memiliki kewajiban lima *uqiyah*[1547] yang harus dibayarkan secara bertahap dalam lima tahun. Aisyah ﵂ lantas berkata kepadanya, "Bagaimana menurutmu seandainya aku membayar mereka sekaligus? Apakah tuanmu akan menjualmu, lalu aku akan memerdekakanmu sehingga perwalianmu ada di tanganku?" Aisyah ﵂ pun pergi bersama Barirah menemui tuannya, lalu ia menawarkan tawaran tersebut kepada mereka. Mereka berkata, "Tidak, kecuali perwaliannya ada di tangan kami." Aisyah ﵂ berkata, "Kemudian aku menemui Rasulullah ﷺ dan mengadukan hal itu kepada beliau." Rasulullah ﷺ pun bersabda kepadanya, *"Belilah Barirah, lalu merdekakan dia! Sesungguhnya perwalian itu milik orang yang memerdekakannya."* Kemudian Rasulullah ﷺ berdiri dan bersabda, *"Ada apa gerangan dengan suatu kaum yang mensyaratkan syarat-syarat yang tidak*

[1547] *Uqiyah* adalah suatu jenis timbangan. Ukurannya berbeda-beda menurut syari'at sesuai perbedaan barang yang ditimbang. *Uqiyah* untuk selain emas dan perak sama dengan 40 dirham, atau setara dengan 119,52 gram. Sedangkan *uqiyah* perak sama dengan 40 dirham, tetapi dirham perak sama dengan 812,2 gram. Adapun *uqiyah* emas sama dengan 7,5 *mitsqal,* atau setara dengan 31,7475 gram. Lih. *Mu'jam Lughah Al Fuqaha`* (hal. 77).

ada dalam Kitab Allah? Barangsiapa yang menetapkan suatu syarat yang tidak terdapat dalam Kitab Allah, maka syarat tersebut batal. Syarat Allah itu lebih berhak diikuti dan lebih kokoh."[1548]

Ibnu Qudamah berkata, "Menurut Ibnu Mundzir, Barirah dijual dengan sepengetahuan Nabi ﷺ, sedangkan ia merupakan budak *mukatab,* namun beliau tidak menentang hal tersebut. Hal itu merupakan penjelasan yang paling terang bahwa penjualan budak *mukatab* itu hukumnya boleh, dan saya tidak mengetahui adanya *khabar* yang bertentangan dengannya."[1549]

Argumen tersebut dikritik dari beberapa sisi, yaitu:

Pertama, Barirah tidak mampu menyelesaikan kewajibannya sendiri. Buktinya adalah ia meminta bantuan kepada Aisyah ﵂ dalam hal tersebut. Jadi, penjualannya merupakan penghapus bagi status *mukatab*-nya.

Kedua, peristiwa ini terjadi sebelum terjadi akad *kitabah.* Dalilnya adalah keterangan dalam sebagian redaksi hadits, yaitu ucapan Barirah, *"Aku mengadakan akad mukatabah dengan tuanku."* Maknanya adalah ia akan membujuk mereka dan bersepakat dengan mereka atas jumlah tebusan tersebut, tetapi akad tersebut belum terjadi sama sekali. Karena itu, ia pun dijual. Dengan demikian riwayat ini tidak mengandung argumen tentang penjualan budak *mukatab* secara mutlak.

Ketiga, yang dibeli Aisyah ﵂ adalah *kitabah* Barirah, bukan diri Barirah.

[1548] Lih. *Shahih Al Bukhari ma'a Fath Al Bari* (6/698-699, pembahasan: Budak *Mukatab,* bab: Budak *Mukatab* dan Angsurannya dalam Setiap Tahun, no. 2560).

[1549] Lih. *Al Mughni* (14/535-536).

Keempat, mereka menjual Barirah dengan syarat dimerdekakan.[1550]

Kritik tersebut dapat dijawab sebagai berikut:

Pertama, terkait pernyataan bahwa Barirah tidak mampu. Takwil ini jauh dari makna dan membutuhkan dalil yang sangat kuat, sedangkan *khabar* tersebut tidak mengandung keterangan yang menunjukkan hal itu. Sebaliknya, pernyataan Barirah, "Bantulah aku dalam melunasi *kitabah*-ku" menunjukkan bahwa ia tetap dalam status *kitabah.* Juga karena Barirah memberitahu Aisyah ﵂ bahwa angsuran yang harus ia bayar dalam setiap tahun adalah satu *uqiyah.* Ketidakmampuan haruslah dilihat dari berlalunya waktu dua tahun bagi kalangan yang tidak melihat ketidakmampuan kecuali dengan jatuhnya waktu dua tahun, atau dari berlalunya waktu satu tahun bagi kalangan lain. Tampaknya, pembelian Aisyah ﵂ terhadapnya itu terjadi di awal *kitabah*-nya.[1551] Sedangkan permintaan bantuan Barirah kepada Aisyah ﵂ dalam menyelesaikan *kitabah*-nya itu tidak menunjukkan ketidakmampuan Barirah.

Ibnu Abdul Barr berkata, "Dalam berbagai jalur riwayat hadits Barirah, tidak ada satu keterangan pun bahwa ia tidak mampu membayarkan angsuran. Ia pun tidak mengabarkan bahwa telah jatuh suatu kewajiban atas dirinya. Selain itu, tidak ada satu permintaan perincian dari Nabi ﷺ kepada Barirah tentang hal tersebut."[1552]

Kedua, terkait pernyataan bahwa akad tersebut belum terjadi. Rangkaian kalimat hadits secara tekstual menunjukkan bahwa akad tersebut telah terjadi. Buktinya adalah perkataan

---

[1550] Lih. *Fath Al Bari* (6/713).
[1551] Lih. *Al Mughni* (14/536).
[1552] Lih. *Fath Al Bari* (6/713).

Barirah, "Aku telah mengadakan akad *kitabah* dengan tuanku." Perkataan ini merupakan berita tentang hal yang telah berlalu dan sempurna. Kalaupun *kitabah* tersebut belum sempurna, maka sesungguhnya *kitabah* merupakan pembebasan budak dengan suatu sifat tertentu, sehingga implikasinya adalah budak tersebut tidak termerdekakan kecuali setelah ia menunaikan semua angsuran. Ini tidak ada bedanya ketika seseorang berkata, "Engkau merdeka jika masuk rumah itu." Budak tersebut tidak merdeka kecuali setelah memasuki rumah secara sempurna, dan tuannya berhak menjualnya sebelum ia memasukinya.[1553]

Ketiga, terkait pernyataan bahwa yang dibeli adalah *kitabah,* bukan diri Barirah. Sesungguhnya *kitabah* budak *mukatab* itu menjadi wajib dengan dibayarkannya angsuran, tetapi ia tidak wajib sebelum itu. Barangsiapa yang menjual *kitabah*, maka ia telah menjual sesuatu yang belum ia miliki, dan ia tidak tahu apakah wajib baginya atau tidak.

Selain itu, *kitabah* bukanlah sesuatu yang spesifik sehingga penjual tidak mengetahui apa yang ia jual dari jenis yang ia jual, dan pembeli pun tidak mengetahui apa yang ia beli. Dengan demikian, itu merupakan jual-beli *gharar* (mengandung risiko), tidak diketahui obyek jual-belinya, dan merupakan tindakan mengambil harta dengan cara yang batil.[1554]

Keempat, terkait penjualan Barirah dengan syarat dimerdekakan. Pendapat ini kami sepakat. Jika terjadi penjualan dengan syarat dimerdekakan, maka hukumnya sah menurut satu pendapat yang paling *shahih* di antara dua pendapat kalangan

---

[1553] Lih. *Fath Al Bari* (6/713), dikutip dari Al Qurthubi.
[1554] Lih. *Al Muhalla* (9/302).

madzhab Asy-Syafi'i dan Malik.[1555] Sedangkan menurut kalangan madzhab Hanafi hukumnya batal.[1556]

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Mereka yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu pendapat baru bahwa tidak boleh menjual budak *mukatab,* mengajukan dua dalil akal sebagai berikut:

Pertama, kitabah merupakan akad yang menghalangi hak atas hasil jerih payah budak dan denda atas *jinayah* (perbuatan pidana), sehingga ia juga menghalangi penjualannya, seperti seandainya seseorang menjual budaknya kepada orang pertama, maka ia tidak boleh menjualnya lagi kepada orang kedua.[1557]

Kedua, penjualan itu bisa jadi menghilangkan *kitabah* sehingga penjualan tersebut batal karena *kitabah* itu mengikat dari sisi tuan; dan bisa jadi ia tidak menghilangkan *kitabah* sehingga tuan tetap berhak atas diri budak. Dengan demikian, penjualannya pun tidak sah, sama seperti *ummu walad* (budak perempuan yang melahirkan anak bagi majikannya).[1558]

Kedua dalil tersebut dikritik sebagai berikut:

Pertama, nash dalam hadits Barirah di atas[1559] menunjukkan penjualan, sehingga logika tidak berlaku saat ada nash.

Kedua, qiyas mereka terhadap *ummu walad* tidaklah benar karena penyebab kemerdekaan *ummu walad* itu tetap dan tidak

---

1555 Lih. *Fath Al Bari* (6/713).
1556 Lih. *Mukhtashar Ikhtilaf Al Ulama`* (4/428).
1557 Lih. *At-Tahdzib* (8/462) dan *Fath Al Aziz* (13/534).
1558 Lih. *Al Aziz* (13/534).
1559 *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

bisa dihapus sama sekali sehingga ia menyerupai wakaf. Sedangkan budak *mukatab* boleh dikembalikan kepada perbudakan dan *kitabah*-nya dihapus manakala ia tidak mampu menebus dirinya.[1560]

Tarjih

Menurut pendapat yang unggul, penjualan budak *mukatab* sebelum ia membayarkan sebagian dari kewajibannya itu hukumnya boleh, dan *kitabah*-nya batal lantaran penjualan tersebut. Jika ia telah membayarkan sebagiannya, maka tidak boleh menjualnya dalam porsi yang setara dengan kewajiban yang telah ia bayarkan, tetapi boleh menjualnya dalam porsi yang setara dengan kewajiban yang belum ia bayarkan. *Kitabah* atas bagian dari budak yang telah dijual itu batal, sedangkan sisanya telah merdeka.

Ketentuan ini didasarkan pada hadits Barirah yang dilansir oleh Al Bukhari dari Ibnu Aiman Al Makki dari ayahnya, ia berkata:

دَخَلْتُ عَلَى عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا، فَقَالَ: دَخَلَتْ بَرِيرَةُ وَهِيَ مُكَاتَبَةٌ، فَقَالَتْ: اشْتَرِينِي وَأَعْتِقِينِي، قَالَتْ: نَعَمْ، قَالَتْ: لاَ يَبِيعُونِي حَتَّى يَشْتَرِطُوا وَلاَئِي، فَقَالَتْ: لاَ حَاجَةَ لِي بِذَلِكَ، فَسَمِعَ

1560 Lih. *Al Mughni* (14/536).

بِذَلِكَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -أَوْ بَلَغَهُ- فَذَكَرَ لِعَائِشَةَ فَذَكَرَتْ عَائِشَةُ مَا قَالَتْ لَهَا: فَقَالَ: اشْتَرِيهَا، وَأَعْتِقِيهَا، وَدَعِيهِمْ يَشْتَرِطُونَ مَا شَاءُوا، فَاشْتَرَتْهَا عَائِشَةُ، فَأَعْتَقَتْهَا وَاشْتَرَطَ أَهْلُهَا الْوَلَاءَ.

"Aku menemui Aisyah ." Ia melanjutkan, "Kemudian masuklah Barirah dalam keadaan sebagai *mukatabah,* lalu ia berkata, 'Belilah aku, lalu merdekakan aku'. Aisyah menjawab, 'Ya'. Barirah berkata, 'Tetapi, mereka tidak menjualku kecuali mereka mensyaratkan perwalianku'. Ia berkata, 'Aku tidak memiliki hajat terhadap hal itu'. Ketika hal itu terdengar oleh Nabi , atau mungkin sampai kepada beliau. Kemudian beliau menceritakan kepada Aisyah, lalu Aisyah pun menceritakan apa yang dikatakannya kepada Barirah. Nabi lantas bersabda, *'Belilah dan merdekakanlah ia! Biarkan mereka membuat syarat sesuka hati mereka'.* Aisyah pun membelinya lalu memerdekakannya kemudian keluarga budak wanita itu menetapkan hak *wala`* untuk mereka."[1561]

Ibnu Hazm berkata, "Perkara penjualan Barirah dalam keadaan sebagai *mukatabah* dengan kewajiban sebesar sembilan *uqiyah* selama 9 tahun, dimana setiap tahunnya ia harus membayar 1 *uqiyah,* (perkara ini) lebih masyhur daripada matahari; dan bahwa ia belum membayarkan kewajiban *kitabah*-nya sama sekali, dan ia dijual dalam keadaan seperti itu. Para pemiliknya menawarkannya untuk dijual dalam keadaan sebagai

---

[1561] Lih. *Shahih Al Bukhari ma'a Fath Al Bari* (6/714-715, pembahasan: Budak *Mukatab,* bab: Perkataan *Mukatab, "Belilah aku dan merdekakan aku!",* no. 2565).

mukatabah atas pengetahuan Nabi ﷺ, tetapi beliau tidak menentang cara tersebut dan tidak pula melarang perbuatan mereka. Bahkan Nabi ﷺ memerintahkan untuk membelinya dan memerdekakannya, sedangkan perwaliannya menjadi milik orang yang memerdekakannya."[1562]

Ini adalah pendapat Ali ؓ. Ia berkata, "*Mukatab* dimerdekakan seukuran dengan kewajiban yang telah ia bayarkan, diperbudak seukuran kewajiban yang tersisa, mewarisi seukuran itu, dan dilarang memperoleh warisan seukuran itu pula."[1563]

Mengenai pendapat ulama yang mengatakan bahwa *mukatab* adalah budak yang tidak boleh dijual kecuali ia tidak mampu, pendapat ini dapat dijawab bahwa jika ia budak, maka ia boleh dijual selama tidak ada nash yang melarang penjualannya. Sedangkan pada faktanya, tidak ada nash yang melarang. Allah Mahatahu.[1564]

1562 Lih. *Al Muhalla* (9/310).
1563 *Ibid.*
1564 *Ibid.*

PASAL KETIGA:
Nikah, Cerai dan Iddah

PENDAHULUAN
Definisi Nikah Menurut Bahasa dan Istilah

Definisi Nikah Menurut Bahasa

Kata nikah terbentuk dari kata نَكَحَ yang berarti melakukan hubungan intim dan akadnya. Ia juga bermakna mengalahkan, seperti kalimat نَكَحَ النُّعَاسُ عَيْنَهُ yang berarti kantuk mengalahkan matanya. Kata النُّكْحُ berarti kemaluan perempuan, sedangkan kata الْمَنَاكِحُ berarti perempuan.[1565] Kata نِكَاحٌ juga dapat dimaknai sebagai akad saja, bukan persetubuhan.[1566]

Masyarakat Arab membedakan secara halus antara akad dan persetubuhan. Jika mereka mengatakan نَكَحَ فُلَانَةً atau نَكَحَ بِنْتَ فُلَانٍ, maka maksudnya adalah ia menikah fulanah, atau menikah

---

1565 Lih. *Al Qamus Al Muhith* (1/367).
1566 Lih. *Maqayis Al-Lughah* (5/475).

anak perempuannya fulan. Tetapi jika mereka mengatakan نَكَحَ امْرَأَتَهُ maka maksudnya adalah ia menggauli istrinya, karena dengan menyebut istri maka itu berarti sesudah akad sehingga tidak dibutuhkan lagi.[1567]

Definisi Nikah Menurut Istilah

Para fuqaha mendefinisikan nikah dengan beberapa definisi yang berdekatan maknanya meskipun berlainan redaksinya. Intinya, nikah adalah akad yang mengakibatkan kebolehan hubungan badan dan kesenangan ragawi, dengan menggunakan kata أَنْكَحَ (menikahkan), atau زَوَّجَ (mengawinkan), atau terjemahnya.[1568]

Menurut kalangan madzhab Maliki, nikah adalah akad untuk memperoleh halalnya kesenangan ragawi dengan seorang perempuan yang bukan muhrim, bukan majusi, dan bukan budak ahli Kitab dengan mengucapkan suatu kalimat tertentu bagi orang yang mampu dan membutuhkan, atau bagi orang yang mengharapkan keturunan.[1569]

Sedangkan menurut kalangan madzhab Hanafi, nikah adalah akad yang ditujukan untuk kepemilikan hak atas kesenangan ragawi. Definisi ini untuk mengecualikan jual-beli karena jual-beli adalah akad yang ditujukan untuk kepemilikan atas diri.[1570]

1567 Lih. *Lughah Al Fiqh* (hal. 249-250).

1568 Lih. *Mughni Al Muhtaj* (4/200), *Al Mughni* (9/339), dan *Mu'jam Lughah Al Fuqaha'* (hal. 458).

1569 Lih. *Asy-Syarh Ash-Shaghir* (2/332, 333, 334).

1570 Lih. *Anis Al Fuqaha fi Ta'rifat Al Alfazh Al Mutadawilah bayan Al Fuqaha'* (hal. 145), dan *At-Ta'rifat* (hal. 170).

Topik Pertama: Pengakuan Nikah Bagi Perempuan Yang Baligh dan Berakal

Syaikh berkata, "Pengakuan seorang perempuan yang baligh dan berakal akan pernikahan diterima berdasarkan madzhab baru."[1571]

Bentuk Masalah

Jika seorang perempuan yang telah baligh dan berakal berkata, "Ayahku telah menikahkanku dengan Zaid dengan disaksikan oleh dua orang saksi," lalu Zaid mengakui hal itu tetapi ayahnya atau kedua saksi[1572] mengingkari, apakah pengakuan perempuan tersebut diterima?

Asy-Syafi'i memiliki dua pendapat tentang hal ini, yaitu:

Pertama, Asy-Syafi'i dalam madzhab lama mengatakan bahwa jika kedua saksi adalah orang asing (bukan muhrim), maka pernikahannya ditetapkan dengan pengakuan keduanya. Tetapi jika tidak, maka keduanya diminta mengajukan bukti dan keterangan.[1573]

Al Imrani menuturkan dari Al Qadhi Abu Thayyib, "Menurut pendapat lama, pernikahan tidak ditetapkan berdasarkan pembenaran keduanya kecuali keduanya adalah orang asing."[1574] Pendapat ini juga dipegang oleh Malik.[1575]

1571 Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 206), dan *Mughni Al Muhtaj* (4/245).
1572 Lih. *Al Bayan* (9/184).
1573 Lih. *Fath Al Aziz* (7/533).
1574 Lih. *Al Bayan* (9/185).
1575 Lih. *Fath Al Aziz* (7/533).

Kedua, Asy-Syafi'i dalam madzhab baru mengatakan bahwa pengakuan perempuan dengan disertai pembenaran oleh suami diterima dan tidak membutuhkan bukti dan keterangan dari pihak lain.[1576]

Al Qadhi Abu Thayyib berkata, "Ini didasarkan pada pendapat Asy-Syafi'i yang baru, bahwa pernikahan ditetapkan berdasarkan pembenaran suami-istri. Pendapat inilah yang masyhur[1577] dan merupakan pendapat yang *shahih* menurut kalangan madzhab Hanbali."[1578]

Dalil-Dalil Dua Pendapat

Mereka yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu pendapat lama yang mengatakan bahwa jika kedua saksi adalah orang asing, maka pernikahan ditetapkan dengan pengakuan keduanya. Tetapi jika kedua saksi bukan orang asing, maka keduanya dituntut mengajukan bukti dan keterangan, karena mudah baginya untuk mengajukan bukti dan keterangan lantaran pernikahan itu termasuk perkara yang disikapi dengan hati-hati.[1579]

Sementara mereka yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu pendapat baru yang mengatakan bahwa pengakuan istri diterima saat disertai pembenaran suami karena nikah adalah hak suami-istri. Juga karena istri perempuan bijak yang mengakui adanya akad sehingga hukumnya mengikat baginya. Karena itu pengakuannya diterima ketika disertai pembenaran dari suami,

---

Saya tidak menemukan faktor yang menguatkan pendapat ini di kalangan madzhab Maliki.

[1576] Lih. *Fath Al Aziz* (7/533).

[1577] Lih. *Al Bayan* (9/184-185).

[1578] Lih. *Al Mughni* (9/435).

[1579] Lih. *Fath Al Aziz* (7/533).

sebagaimana pengakuan keduanya diterima berkaitan dengan jual-beli, pengupahan, dan lain-lain.[1580]

Tarjih

Pendapat yang kuat adalah pengakuan perempuan akan adanya pernikahan diterima saat disertai pembenaran dari suami karena pernikahan adalah hak keduanya, dan keduanya lebih mengetahuinya daripada orang lain. Allah Mahatahu.

Cabang Masalah

Diterima atau tidak diterimanya pengakuan istri akan adanya pernikahan ini menghasilkan satu cabang masalah, yaitu pengakuan dua suami[1581] bahwa si perempuan mengetahui pernikahan mana yang lebih dahulu di antara pernikahan keduanya. Apakah pengakuan keduanya didengarkan atau tidak?

Syaikh berkata, "Jika masing-masing suami mengklaim bahwa si perempuan mengetahui bahwa dialah (masing-masing suami) yang lebih dahulu dinikahkan, maka dakwakan keduanya didengarkan berdasarkan madzhab baru, yaitu diterimanya pengakuan istri akan pernikahan."[1582]

Bentuk Masalah

Jika seorang perempuan memiliki dua orang wali yang setara tingkatannya, lalu ia mengizinkan masing-masing wali tersebut untuk menikahkannya dengan laki-laki yang berbeda

---

1580 *Ibid.*

1581 Dijelaskan dalam bentuk masalah di bawahnya.

1582 Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 208).

dengan laki-laki yang diizinkannya kepada wali lain, atau ia mengizinkan masing-masing wali untuk menikahkannya dengan seseorang tanpa menunjuk orangnya; atau seorang ayah mewakilkan seseorang untuk menikahkan putrinya lalu wakilnya itu menikahkannya dengan seorang laki-laki, tetapi si ayah juga menikahkannya dengan laki-laki lain, maka jika suami itu bersamaan dan sebanding, maka pernikahannya tidak terlepas dari lima keadaan sebagai berikut:[1583]

Pertama, salah satu pernikahan terjadi lebih dahulu dan diketahui. Pernikahan yang pertamalah yang sah, sedangkan pernikahan yang kedua batal.

Kedua, kedua pernikahan terjadi secara bersamaan, yang satu tidak mendahului yang lain. Kedua pernikahan ini sama-sama batal.

Ketiga, dimungkinkan keduanya terjadi secara bersamaan, dan dimungkinkan salah satunya mendahului yang lain dimana masing-masing suami mengajukan bukti bahwa ia menikahnya saat terbitnya matahari. Kedua pernikahan sama-sama batal. Sebagian kalangan madzhab Asy-Syafi'i juga mengatakan bahwa keduanya batal menurut pendapat yang kuat.

Keempat, salah satu pernikahan mendahului yang lain dan dapat diketahui, tetapi kemudian terjadi kesamaran. Dalam kasus ini keputusan ditangguhkan hingga tampak jelas sehingga masing-masing suami tidak boleh mendekati perempuan, dan laki-laki ketiga juga tidak boleh menikahnya selama keduanya belum menceraínya. Tetapi menurut sebagian kalangan madzhab Asy-Syafi'i, kedua pernikahan tersebut batal.

[1583] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (9/122), *At-Tahdzib* (5/290-292), dan *Al Bayan* (9/203-207).

Kelima, salah satunya mendahului yang lain, tetapi masing-masing suami mengklaim bahwa dialah yang lebih dahulu. Keadaan ini dapat digambarkan dalam tiga kasus berikut:

1. Salah seorang suami menggugat suami yang lain.
2. Kedua suami menggugat wali.
3. Kedua suami menggugat perempuan. Dalam kasus ini ada dua bentuk,[1584] yaitu:
   a. Keduanya menggugat istri akan perkawinan yang mutlak tanpa menyinggung siapa yang lebih dahulu, dan bahwa ia mengetahui siapa yang lebih dahulu. Pengarang kitab *Al Bayan* berkata, "Gugatan terhadap istri tidak didengar karena tidak ada manfaatnya."[1585]
   b. Keduanya menggugat istri bahwa ia mengetahui siapa yang lebih dahulu di antara keduanya.

      Ar-Rafi'i berkata, "Jika kalimat gugatannya berbunyi bahwa istri mengetahui pernikahan lebih dahulu di antara di antara, maka dakwaannya tidak didengar karena ketidaktahuan. Jika masing-masing suami berkata, 'Perempuan itu tahu bahwa pernikahanku lebih dahulu', maka pengarang kitab *At-Taqrib,* Syaikh Abu Muhammad dan para imam lain mengatakan bahwa masalah ini didasarkan pada dua pendapat mengenai pengakuan perempuan akan adanya pernikahan; apakah diterima atau tidak.

      Dalam hal ini ada dua pendapat yang telah kami sampaikan sebelumnya. Jika kita mengatakan pengakuan perempuan tidak diterima, maka gugatan terhadapnya tidak didengar karena yang bisa

---

[1584] Lih. *Fath Al Aziz* (8/8), dan *Raudhah Ath-Thalibin* (7/91).
[1585] Lih. *Al Bayan* (9/206).

dilakukan perempuan dalam masalah ini hanya mengakui, sedangkan pengakuannya tidak diterima berdasarkan pendapat ini. Tetapi jika kita mengatakan pengakuannya diterima, dan pendapat inilah yang benar, maka gugatan terhadap didengar. Saat itulah ia mengingkari atau mengakui."[1586]

Topik Kedua: *Khiyar* (Hak Pilih) Karena Adanya Cacat pada Istri Sesudah Akad Nikah

Syaikh berkata, "Seandainya terjadi cacat pada suami, maka istri memilih, kecuali cacatnya berupa impotensi sesudah terjadinya hubungan intim. Atau seandainya cacat terjadi pada istri, maka suami memiliki hak pilih dalam madzhab baru."[1587]

Cacat yang karenanya diberikan *khiyar* atau hak pilih dalam pernikahan itu ada tujuh macam. Tiga di antara sama-sama terjadi pada suami atau istri, sedangkan dua yang lain khusus untuk suami dan dua yang lain khusus untuk istri.

Ketiga cacat yang bisa terjadi pada suami dan istri adalah gila, lepra dan belang. Adapun yang khusus untuk suami adalah kemaluan terpotong dan impotensi. Sedangkan yang khusus untuk perempuan adalah kemaluannya tertutup dan *qarn*[1588].

Tidak ada perbedaan pendapat di kalangan madzhab Asy-Syafi'i tentang hak *khiyar* bagi istri akibat terjadinya cacat pada suami sesudah akad kecuali impotensi yang terjadi sesudah

---

[1586] Lih. *Fath Al Aziz* (8/8).

[1587] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 265) dan *Mughni Al Muhtaj* (4/342).

[1588] Lih. *Al Bayan* (9/290).

Qarn adalah daging yang tumbuh di mulut kemaluan perempuan. Ada yang mengatakan bahwa itu adalah tulang.

hubungan intim. Jika pada diri istri terjadi salah satu dari empat cacat tersebut, maka istri ditetapkan memiliki hak *khiyar* karena masing-masing dari cacat tersebut menetapkan hak *khiyar* jika telah ada pada waktu akad. Karena itu ditetapkan hak *khiyar* seandainya ia muncul belakangan sesudah akad, sama seperti ketidakmampuan memberi nafkah dan mahar.[1589]

Jika salah satu aib ini terjadi pada istri, apakah ditetapkan hak bagi suami untuk menghapus nikah? Ada dua pendapat Asy-Syafi'i tentang hal ini,[1590] yaitu:

Pertama, Asy-Syafi'i dalam madzhab lama mengatakan bahwa suami tidak memiliki hak *khiyar,* dan tidak ditetapkan baginya hak menghapus nikah. Pendapat ini juga dipegang oleh Imam Malik[1591] dan seluruh ulama madzhab Hanafi.[1592] Ini juga merupakan satu turunan pendapat kalangan madzhab Hanbali.[1593]

Kedua, Asy-Syafi'i dalam madzhab baru mengatakan bahwa ditetapkan bagi suami hak *khiyar* dengan cara menghapus nikah.

Asy-Syafi'i berkata, "Jika cacat diketahui sebelum hubungan intim, maka suami memiliki hak *khiyar.*"[1594] Pendapat ini dipilih oleh Al Muzani.[1595]

Al Baghawi berkata, "Pendapat inilah yang paling benar."[1596]

[1589] Lih. *Al Bayan* (9/295).

[1590] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (9/347), *At-Tahdzib* (5/457), *Al Bayan* (9/296), dan *Fath Al Aziz* (8/137).

[1591] Lih. *Al Mudawwanah Al Kubra* (3/365), *Asy-Syarh Ash-Shaghir* (2/470), dan *Al Istidzkar* (16/94).

[1592] Lih. *Mukhtashar Ikhtilaf Al Ulama'* (2/296) dan *Fath Al Qadir* (4/271).

[1593] Lih. *Al Mughni* (10/61).

[1594] Lih. *Al Umm* (5/124).

[1595] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (9/347).

[1596] Lih. *At-Tahdzib* (5/457).

Al Imrani berkata, "Pendapat inilah yang benar,[1597] dan ini merupakan madzhab Ahmad."[1598]

Dalil-Dalil Pendapat Pertama

Mereka yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu madzhab lama yang mengatakan tidak ada hak *khiyar* lantaran cacat bagi suami, mengajukan dalil bahwa istri tidak menutupi aib dari suami, dan suami pun tidak tertipu dengan adanya aib. Selain itu, ia bisa keluar dari masalah itu dengan cerai sehingga ia tidak membutuhkan *khiyar* untuk menghapus akad nikah lantaran adanya cacat.[1599]

Argumen ini dikritik bahwa dalam cerai istri berhak atas setengah mahar sebelum terjadinya persetubuhan, dan berhak atas mahar yang sempurna setelah terjadinya persetubuhan. Lain halnya dengan penghapusan nikah; mahar gugur jika terjadi sebelum persetubuhan, dan beralih kepada mahar yang standar jika terjadi sesudah persetubuhan.[1600]

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Mereka yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu pendapat baru bahwa suami memiliki hak *khiyar* lantaran cacat pada istri, mengajukan dalil-dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah sebagaimana istri berhak atas *khiyar* lantaran adanya cacat pada suami, maka demikian pula

---

1597 Lih. *Al Bayan* (9/296).
1598 Lih. *Al Ifshah* (8/156) dan *Al Mughni* (10/16).
1599 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (9/347) dan *Al Bayan* (9/269).
1600 Lih. *At-Tahdzib* (5/457) dan *Al Bayan* (catatan kaki, 9/296).

suami berhak atas *khiyar* lantaran adanya cacat pada istri, sebagai hak dan kewajiban yang seimbang sebagaimana firman Allah,

وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ

"Dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang makruf." (Qs. Al Baqarah [2]: 228)

Oleh karena istri memiliki hak *khiyar* atas suami lantaran cacat yang terjadi belakangan, maka suami juga memiliki hak *khiyar* atas istri lantaran cacat yang terjadi belakangan.[1601]

Dalil kedua adalah akad dalam pernikahan merupakan akad atas manfaat. Karena itu tidak ada perbedaan antara cacat yang terjadi di awal atau yang terjadi belakangan, sama seperti akad sewa-menyewa. Oleh karena suami memiliki hak *khiyar* lantaran cacat yang terjadi di awal, maka ia juga memiliki hak *khiyar* lantaran cacat yang terjadi belakangan.[1602]

Tarjih

Pendapat yang menurutku unggul adalah pendapat bahwa suami memiliki hak *khiyar* berdasarkan dua alasan,

Pertama, riwayat yang menjelaskan bahwa Nabi ﷺ menolak (menghapus) pernikahan Al Ghifariyyah karena ditemukan warna putih di pinggangnya.[1603]

1601 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (9/347).

1602 *Ibid.*

1603 HR. Ahmad dalam *Al Musnad* (3/493) dan Al Baihaqi dalam *As-Sunan Al Kubra* (7/214).

Seandainya hukumnya berbeda, tentulah Nabi ﷺ bertanya kepada perempuan tersebut; apakah itu terjadi sebelum akad atau sesudahnya.[1604]

Kedua, suami dan istri memiliki hak yang sama untuk cacat yang terjadi di awal, sehingga keduanya pun memiliki hak yang sama untuk cacat yang terjadi belakangan, sama seperti dua orang yang melakukan jual-beli.[1605] Dalam hal ini tidak ada dalil yang membedakan antara cacat yang terjadi di awal dan yang terjadi belakangan. Allah Mahatahu.

Topik Ketiga: Kerelaan Wali Terhadap Mahar Bagi Perempuan yang Diwalikannya

Syaikh berkata, "Seorang wali tidak boleh mengikhlaskan mahar menurut madzhab baru."[1606]

Apakah wali berhak mengikhlaskan mahar perempuan yang diwalikannya?

Pendapat Asy-Syafi'i tentang hal ini berbeda menjadi dua pendapat,[1607] yaitu:

Pertama, Asy-Syafi'i dalam madzhab lama mengatakan bahwa wali berhak mengikhlaskan mahar, tetapi dengan syarat-

---

Dalam sanadnya terdapat Jamil bin Zaid Ath-Tha'i. Ibnu Hazm berkomentar tentang Jamil bin Zaid bahwa derajatnya rendah dan riwayatnya ditinggalkan karena tidak tepercaya. Lih. *Al Muhalla* (11/42).

[1604] Lih. *Al Bayan* (9/269).

[1605] Lih. *Al Mughni* (10/61).

[1606] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 222) dan *Mughni Al Muhtaj* (4/397).

[1607] Lih. *At-Tahdzib* (5/516) dan *Fath Al Aziz* (8/321).

syarat yang akan dijelaskan nanti. Ini juga merupakan pendapat Malik[1608] dan satu riwayat pendapat dari Ahmad.[1609]

Kedua, Asy-Syafi'i dalam madzhab baru mengatakan tidak boleh. Al Muzani berkata: Asy-Syafi'i berkata, "Adapun ayahnya perempuan yang perawan dan ayahnya perempuan yang dibatasi hak pengelolaan hartanya, keduanya tidak mengikhlaskan mahar sebagaimana keduanya tidak boleh menghibahkan harta keduanya."[1610]

Ini merupakan pendapat utama dalam madzhab,[1611] dan inilah pendapat yang benar dari madzhab Ahmad,[1612] serta merupakan satu pendapat kalangan madzhab Azh-Zhahiri.[1613]

Akar Perbedaan

Akar dua pendapat tersebut kembali kepada penafsiran firman Allah,

وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ ۚ وَأَن تَعْفُوٓا۟ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۚ

1608 Lih. *Al Mudawwanah Al Kubra* (3/281), *Jawahir Al Iklil* (1/451), *Hasyirah Al Khurasyi* (4/373), dan *Mukhtashar Ikhtilaf Al Ulama* (2/263).

1609 Lih. *Al Mughni* (10/162).

1610 Lih. *Mukhtashar Al Muzani ma'a Al Hawi Al Kabir* (9/513).

1611 Lih. *At-Tahdzib* (5/516).

1612 Lih. *Al Mughni* (10/162) dan *Al Mubdi'* (7/158).

1613 Lih. *Al Muhalla* (11/62).

"Jika kamu menceraikan istri-istrimu sebelum kamu bercampur dengan mereka, padahal sesungguhnya kamu sudah menentukan maharnya, maka bayarlah seperdua dari mahar yang telah kamu tentukan itu, kecuali jika istri-istrimu itu memaafkan atau dimaafkan oleh orang yang memegang ikatan nikah, dan pemaafan kamu itu lebih dekat kepada takwa." (Qs. Al Baqarah [2]: 237)

Maksud ayat ini adalah jika suami menceraikan istrinya sebelum terjadi hubungan intim, maka mahar dibagi menjadi dua sehingga suami tidak wajib membayar selain setengah mahar, kecuali istri merelakan dan mendermakan haknya sehingga seluruh mahar kembali kepada suami sesuai firman Allah, *"Kecuali jika istri-istrimu itu memaafkan."*

Ayat ini ditujukan kepada perempuan tanpa ada perbedaan pendapat. Dan dimungkinkan pula suami merelakan setengah mahar yang seharusnya ia berhak menuntutnya sesuai dengan firman Allah, *"Dan pemaafan kamu itu lebih dekat kepada takwa."* Tidak ada perbedaan pendapat bahwa yang dimaksud di sini adalah suami.[1614]

Sedangkan terkait ayat, *"Atau dimaafkan oleh orang yang memegang ikatan nikah"*, muncul pertanyaan: siapakah yang memegang ikatan nikah?

Asy-Syafi'i memiliki dua pendapat tentang hal ini,[1615] yaitu:

Pertama, Asy-Syafi'i dalam madzhab lama mengatakan bahwa yang dimaksud sebagai pemegang ikatan nikah adalah wali, yaitu bapaknya perempuan yang masih perawan dan kecil, atau kakeknya.

[1614] Lih. *Al Bayan* (9/439).

[1615] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (9/513-514), *At-Tahdzib* (5/515-516), *Al Bayan* (9/439-440), dan *Fath Al Aziz* (8/321).

Berdasarkan pendapat ini, maka makna ayat ini adalah: kecuali istri-istri itu merelakan setengah mahar yang wajib untuk mereka jika mereka termasuk orang yang memiliki kelayakan untuk memaafkan, atau wali mereka jika mereka bukan termasuk orang yang memiliki kelayakan untuk memaafkan, sehingga seluruh mahar kembali kepada suami.

Pendapat ini dikemukakan oleh Ibnu Abbas ﷺ,[1616] serta beberapa imam seperti Malik[1617] dan Ahmad.[1618]

Kedua, Asy-Syafi'i dalam madzhab baru mengatakan bahwa pemegang ikatan nikah adalah suami. Ini merupakan pendapat Ali, Ibnu Abbas, dan Jubair bin Muth'im dari kalangan sahabat,[1619] dipegang oleh Abu Hanifah dan para sahabatnya,[1620] dan merupakan pendapat yang kuat dalam madzhab Ahmad.[1621]

Dengan demikian, makna ayat di atas adalah: atau suami merelakan haknya sehingga seluruh mahar menjadi milik istri, tidak dibagi setengah-setengah.[1622]

Dalil-Dalil Pendapat Pertama

Mereka yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu pendapat lama yang mengatakan bahwa pemegang ikatan nikah adalah wali, mengajukan lima dalil sebagai berikut:

1616 Pendapat ini dipegang oleh Atha', Alqamah, Ibrahim An-Nakha'i, Asy-Sya'bi, Hasan Al Bashri, Abu Zinad, dan Ikrimah mantan sahaya Ibnu Abbas ﷺ.

Lih. *Al Muhalla* (11/63), *Al Hawi Al Kabir* (9/514), dan *Al Mughni* (10/160-161).

1617 Lih. *Al Muwaththa'* (hal. 208), *Adz-Dzakhirah* (4/371), dan *Al Ifshah* (8/175).

1618 Lih. *Al Mughni* (8/160) dan *Al Ifshah* (8/175).

1619 Lih. *Al Muhalla* (11/62), *Mukhtashar Ikhtilaf Al Ulama* (2/264), *Al Hawi Al Kabir* (9/514), dan *Al Mughni* (10/160).

1620 Lih. *Mukhtashar Ikhtilaf Al Ulama* (2/263), *Ahkam Al Qur'an* karya Al Jashshash (1/439), dan *Al Ifshah* (8/174).

1621 Lih. *Al Mughni* (10/160) dan *Al Ifshah* (8/175).

1622 Lih. *Fath Al Aziz* (8/320).

Dalil pertama adalah Allah memulai titah kepada suami dalam bentuk kalimat untuk orang kedua, yaitu:

وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ

"Jika kamu menceraikan istri-istrimu sebelum kamu bercampur dengan mereka." (Qs. Al Baqarah [2]: 237)

Kemudian Allah ﷻ mengalihkan pembicaraan kepada istri dengan mengatakan, إِلَّآ أَن يَعْفُونَ *"Kecuali jika istri-istrimu itu memaafkan."* Kemudian Allah berfirman, أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ *"Atau dimaafkan oleh orang yang memegang ikatan nikah."* Kalimat ini ditujukan untuk jenis laki-laki orang ketiga. Manakala kalimat beralih dari orang kedua kepada orang ketiga, maka secara tekstual ia terarah kepada orang ketiga. Pihak suami telah disebut sebelumnya sebagai orang kedua, sehingga arah kalimat tidak kembali lagi kepadanya. Sedangkan istri telah disebutkan hukumnya. Kata يَعْفُوَا۟ digunakan untuk subyek laki-laki, sehingga tidak mungkin ia kembali kepada istri. Karena itu, tidak tersisa lagi selain wali.[1623]

Argumen ini dikritik bahwa tidak ada halangan bagi adanya peralihan dari orang kedua kepada orang ketiga. Misalnya adalah firman Allah,

حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ

[1623] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (9/514-515).

"Sehingga apabila kamu berada di dalam bahtera, dan meluncurlah bahtera itu membawa orang-orang yang ada di dalamnya dengan tiupan angin yang baik." (Qs. Yuunus [10]: 22)

قُلْ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُم مَّا حُمِّلْتُمْ

"Katakanlah, 'Taatlah kepada Allah dan taatlah kepada rasul; dan jika kamu berpaling maka sesungguhnya kewajiban rasul itu adalah apa yang dibebankan kepadanya, dan kewajiban kamu sekalian adalah semata-mata apa yang dibebankan kepadamu'." (Qs. An-Nuur [24]: 54)

Dalil kedua adalah karena ikatan nikah pada saat itu ada di tangan wali. Sedangkan suami memegang ikatan nikah sebelum perceraian. Implikasinya adalah titah dalam ayat tersebut ditujukan kepada wali dengan mempertimbangkan keadaan yang pada saat itu wali merupakan pihak yang memegang ikatan nikah. Dialah pemegang ikatan nikah yang hakiki. Sedangkan suami merupakan pemegang ikatan nikah jika dilihat dari apa yang telah terjadi dan berlalu, sehingga haknya itu bersifat majazi. Sesuatu yang hakiki lebih didahulukan daripada yang majazi.[1624]

Dalil ketiga adalah karena wali memiliki ikatan nikah, sedangkan suami memiliki hak kesenangan sesudah akad. Karena itu, pengarahan ayat kepada makna bahwa wali merupakan pemegang ikatan nikah itu lebih kuat daripada pengarahan ayat

---

1624 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (9/515), *At-Tahdzib* (5/516) dan *Adz-Dzakhirah* (4/374).

kepada makna bahwa suami merupakan pemegang ikatan nikah padahal ia hanya memiliki hak kesenangan sesudah akad.[1625]

Dalil keempat adalah karena yang menuntut ganti rugi di sini adalah suami, yaitu setengah mahar istri. Yang menerima mahar adalah perempuan yang sudah dewasa, atau wali perempuan yang masih kecil. Dengan demikian, menyandarkan pemaafan kepada orang yang berhak itu lebih kuat daripada penyandarannya kepada orang yang berkewajiban membayarkan ganti rugi.[1626]

Namun argumen ini dikritik bahwa wali bukan pemilik hak sehingga ia tidak berhak memaafkan, sama seperti harta-harta yang lain milik seorang perempuan.

Dalil kelima adalah karena kiasan selalu kembali kepada kalimat yang paling dekat disebut sebelumnya. Kalimat yang paling dekat disebut sebelumnya adalah setengah mahar milik perempuan.[1627]

Namun argumen ini dikritik bahwa perempuanlah yang berhak memaafkan manakala ia memiliki kelayakan untuk memaafkan, karena setengah mahar merupakan haknya, bukan hak wali.

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Mereka yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu pendapat baru yang mengatakan bahwa pemegang ikatan nikah adalah suami, mengajukan dalil-dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah firman Allah,

[1625] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (9/515).
[1626] *Ibid.*
[1627] Lih. *Al Bayan* (9/44).

أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ

"Atau dimaafkan oleh orang yang memegang ikatan nikah."

Letak argumen dalam ayat ini adalah bahwa kata عُقْدَةٌ menunjukkan makna perkara yang terikat. Darinya terambil kata حَبْلٌ مَعْقُوْدٌ yang artinya tali yang terikat, dan عَهْدٌ مَعْقُوْدٌ yang artinya perjanjian yang diikat. Manakala ikatan telah dibuat dan akad telah terlaksana, maka nikah sesudah akad ada di tangan suami, bukan wali.[1628]

Argumen ini dikritik bahwa ikatan nikah ada di tangan suami sesudah akad nikah. Adapun sesudah cerai, maka ikatan nikah tidak lagi di tangannya. Sedangkan ayat ini berbicara tentang ikatan sesudah cerai.

Dalil kedua adalah Allah memerintahkan untuk memaafkan, sedangkan pemaafan tentunya dilakukan oleh orang yang memiliki, yaitu suami, bukan wali. Implikasinya adalah perintah memaafkan ditujukan kepada suami, bukan wali.[1629]

Dalil ketiga adalah hakikat pemaafan adalah meninggalkan hak, dan yang demikian itu tidak sah kecuali dilakukan oleh suami karena dialah yang berhak atas setengah mahar akibat cerai kemudian ia meninggalkannya. Adapun bagi wali, pemaafannya itu bisa jadi berupa hibah jika obyeknya berupa benda nyata, atau pembebasan jika obyeknya berupa pertanggungan. Dengan demikian, hakikat pemaafan itu lebih khusus bagi suami daripada bagi wali.[1630]

1628 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (9/515).
1629 *Ibid.*
1630 *Ibid.*

Dalil keempat adalah pendapat bahwa ikatan nikah berada di tangan suami merupakan pengarahan terhadap makna umum untuk setiap suami yang menjatuhkan cerai. Sedangkan pendapat bahwa ikatan nikah ada di tangan wali merupakan pengarahan terhadap makna khusus, yaitu kepada sebagian wali saja, yaitu ayah dan kakek, serta sebagian istri, yaitu yang masih kecil dan belum pernah digauli; bukan semua jenis istri. Dengan demikian, memakai perintah dengan makna umum itu lebih kuat daripada memakai perintah dengan makna khusus.[1631]

Dalil kelima adalah firman Allah,

"Dan pemaafan kamu itu lebih dekat kepada takwa."

Pemaafan yang lebih mendekati takwa adalah pemaafan suami atas haknya. Sedangkan pemaafan wali atas harta istri bukanlah pemaafan yang lebih dekat kepada takwa. Justru di antara bentuk takwa adalah menjaga harta orang yang diwalikannya, bukan merelakannya. Hal itu menunjukkan bahwa yang memegang ikatan nikah adalah suami, bukan wali.[1632]

Dalil keenam adalah mahar merupakan harta istri, bukan wali sehingga wali tidak boleh menghibahkannya dan menggugurkannya, sama seperti harta dan hak istri yang lain, dan sama seperti wali-wali yang lain.[1633]

1631 *Ibid.*

1632 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (9/516) dan *Al Mughni* (10/161).

1633 Lih. *Al Mughni* (9/161).

Tarjih

Pendapat yang paling layak diunggulkan adalah pendapat yang mengatakan bahwa orang yang memegang ikatan nikah adalah suami. Hal itu ditunjukkan oleh sabda Nabi ﷺ,

وَلِيُّ عُقْدَةِ النِّكَاحِ الزَّوْجُ.

"Orang yang berwenang atas ikatan pernikahan adalah suami."[1634]

Ini juga merupakan pendapat Ali, Ibnu Abbas dan Jubair bin Muth'im dari kalangan sahabat ﷺ sebagaimana telah dijelaskan.[1635]

Al Mawardi menyebutkan adanya *ijma'* para sahabat terhadap hal tersebut. Ia berkomentar tentang pendapat berbeda yang diriwayatkan dari Ibnu Abbas demikian, "Ada perbedaan riwayat darinya sehingga kedua riwayat tersebut berbenturan, padahal yang valid adalah pendapat yang berbeda. Dengan demikian telah terjadi *ijma'*."[1636]

Hal senada dikemukakan oleh sejumlah tokoh tabi'in seperti Sa'id bin Musayyib dan Sa'id bin Jubair. Mujahid, Thawus dan para ulama Madinah berpendapat bahwa yang dimaksud adalah wali. Tetapi setelah mereka menerima informasi tentang

---

1634 HR. Ad-Daruquthni dalam *As-Sunan* (3/279, pembahasan: Nikah, bab: Mahar), dari jalur Ibnu Lahi'ah dari Amr bin Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya.

Seperti inilah hadits ini dilansir Ibnu Katsir dalam tafsirnya (1/388), dan ia berkata, "Seperti inilah Ibnu Mardawaih menyambungkan sanadnya kepada Abdullah bin Lahi'ah. Sementara Ibnu Jarir menyambungkan sanadnya kepada Ibnu Lahi'ah dari Amr bin Syu'aib, bahwa Rasulullah *Shallallahu Alaihi wa Sallam*... Ia tidak menyebutkan: Dari ayahnya, dari kakeknya."

Dalam sanad hadits ini terdapat Ibnu Lahi'ah yang statusnya lemah menurut para ahli hadits. Lih. *At-Ta'liq Al Mughni ala Ad-Daruquthni* (3/279).

1635 Telah disebutkan sebelumnya.

1636 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (9/516).

pendapat Sa'id bin Jubair, mereka pun menarik pendapat mereka.[1637]

Alasan lain adalah seandainya ayah berhak untuk memaafkan, tentulah wali-wali lain juga berhak. Seandainya ia berhak memaafkan untuk perempuan yang masih gadis, tentulah ia juga memilikinya untuk perempuan yang sudah tua. Seandainya ia memilikinya sebelum terjadi persetubuhan, tentulah ia juga memilikinya sesudah terjadi persetubuhan. Seandainya ia memilikinya sesudah cerai, tentulah ia juga memilikinya sebelum cerai. Seandainya ia memilikinya terkait mahar, tentulah ia juga memilikinya terkait piutang. Juga karena harta tersebut merupakan harta milik perempuan yang diwalikan sehingga walinya tidak memiliki hak untuk memaafkannya, sama seperti harga pembayaran.[1638] Allah Mahatahu.

Jika seseorang berpegang pada pendapat lama bahwa yang memiliki ikatan nikah adalah wali, maka pemaafannya sah menurut ulama madzhab Asy-Syafi'i manakala terhimpun lima syarat,[1639] yaitu:

Pertama, wali berupa ayah atau kakek, sedangkan kerabat lain tidak memiliki hak merelakan mahar karena hubungan emosionalnya sangat lemah. Juga karena mereka tidak berwenang untuk mengelola harta perempuan yang diwalikan dengan cara yang menghasilkan manfaat, terlebih lagi mengelola harta dengan cara menggugurkannya.

Kedua, perempuan yang diwalikan harus masih perawan. Jika ia sudah janda, maka tidak sah karena wali tidak berdiri

---

[1637] Lih. *Al Muhalla* (11/63).

[1638] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (9/516).

[1639] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (9/517), *Al Bayan* I9/440-441), dan *Fath Al Aziz* (8/321-322).

sendiri dalam kewenangan menikahkannya, dan karena suami telah memakai kemaluannya.

Ketiga, perempuan yang diwalikan harus masih kecil sehingga masih berlaku perwalian atas hartanya. Jika ia sudah besar dan berhak mengelola hartanya sendiri, maka tidak sah. Adapun perempuan yang gila, atau perempuan yang berakal dan baligh tetapi masih gadis, maka ada dua turunan pendapat di dalamnya, yaitu:

1. Boleh memaafkan.
2. Dilarang memaafkan.[1640]

Keempat, pemaafan dilakukan sesudah cerai, sedangkan sebelumnya tidak boleh karena kemaluannya masih berisiko digunakan oleh suaminya. Bisa jadi suaminya menggaulinya sesudah mahar dimaafkan, sehingga manfaat kemaluan itu hilang darinya tanpa ada pengganti.

Kelima, pemaafan dilakukan sebelum terjadi persetubuhan. Manakala telah terjadi persetubuhan, maka wali tidak boleh memaafkan mahar karena kemaluan perempuan telah diambil manfaatnya.

Ar-Rafi'i berkata, "Syarat lain adalah mahar harus berupa piutang dalam pertanggungan suami. Adapun jika suami memberinya mahar dalam bentuk barang dan istri telah menerimanya, maka wali tidak boleh memaafkan karena telah ada kekuasaan tangan padanya dan karena kepemilikan atas barang telah sempurna."[1641]

[1640] Lih. *Fath Al Aziz* (8/321).
[1641] *Ibid.* (8/323).

Topik Keempat: Tuntutan Ganti Mahar oleh Suami atas Orang yang Menipunya Setelah Akadnya Terhapus

Syaikh berkata, "Suami sesudah menghapus akad nikah tidak menuntut pengembalian mahar atas orang yang menipunya dalam madzhab baru."[1642]

Jika seorang laki-laki menikahi seorang perempuan yang memiliki cacat tetapi suami tidak mengetahui cacatnya itu hingga setelah ia menggaulinya, kemudian ia mengetahuinya dan menghapus nikah, maka ditetapkan bahwa istri memiliki hak mahar atas suami dalam ukuran standar. Apakah suami berhak menuntut dikembalikannya mahar atas wali yang menipunya dan menyembunyikan cacat darinya?

Asy-Syafi'i memiliki dua pendapat tentang hal ini,[1643] yaitu:

Pertama, Asy-Syafi'i dalam madzhab lama mengatakan bahwa suami berhak menuntut wali untuk mengembalikan mahar. Pendapat ini juga dipegang oleh Ahmad[1644] dan Malik manakala walinya adalah ayah, atau saudara laki-laki, atau orang yang tampaknya mengetahui cacat pada istri.[1645]

Kedua, Asy-Syafi'i dalam madzhab baru mengatakan bahwa suami tidak berhak menuntut wali untuk mengembalikan mahar. Ini merupakan pendapat Ali ﷺ[1646], serta dipegang oleh Abu

---

[1642] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 215) dan *Mughni Al Muhtaj* (4/344).

[1643] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (9/345), *At-Tahdzib* (5/455), *Al Bayan* (9/299), dan *Fath Al Aziz* (8/141).

[1644] Lih. *Al Mughni* (10/64).

[1645] Lih. *Al Mudawwanah Al Kubra* (3/369-370), *Al Istidzkar* (16/91), dan *Adz-Dzakhirah* (4/425).

[1646] HR. Abdurrazzaq dalam *Al Mushannaf* (6/243, no. 10677), Ibnu Hazm dalam *Al Muhalla* (11/173), Ibnu Abdil Barr dalam *Al Istidzkar* (16/94).

Hanifah.[1647] Pendapat inilah yang paling *shahih* menurut kalangan madzhab Asy-Syafi'i.[1648]

Dalil-Dalil Pendapat Pertama

Mereka yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu pendapat lama yang mengatakan suami berhak menuntut wali, mengajukan dalil-dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah riwayat dari Sa'id bin Musayyib, ia berkata: Umar bin Khaththab ﷺ berkata,

أَيُّمَا رَجُلٍ تَزَوَّجَ امْرَأَةً وَبِهَا جُنُونٌ، أَوْ جُذَامٌ، أَوْ بَرَصٌ، فَمَسَّهَا، فَلَهَا صَدَاقُهَا كَامِلاً، وَذَلِكَ لِزَوْجِهَا غُرْمٌ عَلَى وَلِيِّهَا.

"Laki-laki mana yang menikahi seorang perempuan, sedangkan perempuan tersebut sakit gila, atau belang, atau kusta, lalu ia menggaulinya, maka si perempuan berhak atas maharnya secara utuh, karena suaminya memiliki hak denda atas walinya."[1649]

Sanad hadits *shahih* menurut para ulama.

1647 Lih. *Mukhtashar Ikhtilaf Al Ulama* (2/296), *Fath Al Aziz* (8/141), dan *Al Bayan* (9/299).

1648 Lih. *At-Tahdzib* (5/455) dan *Al Bayan* (9/299).

1649 HR. Lih. dalam *Al Muwaththa'* (hal. 279, pembahasan: nikah, bab: Mahar, no. 9) dan Al Baihaqi dalam *As-Sunan Al Kubra* (7/214).

Para periwayatnya *tsiqah* dengan sanad yang *shahih* menurut Imam Ahmad, karena ia menilai *shahih* penyimakan Sa'id bin Musayyib dari Umar.

Lih. *At-Talkhish* (3/177) dan *Tahdzib Al Kamal* (11/73).

Argumen ini dijawab bahwa penyimakan Sa'id dari Umar ﵁ diperselisihkan karena Sa'id lahir dua tahun sesudah kekhalifahan Umar ﵁.[1650]

Dalil kedua adalah karena walilah yang menjadi penyebab kerusakan mahar sehingga merugikan suami lantaran menyeretnya ke dalam akad sehingga ia berkewajiban membayarkan mahar standar. Karena itu wali wajib bertanggung jawab, sama seperti ketika beberapa saksi memberikan kesaksian atas pembunuhan atau perkara lain, tetapi kemudian mereka menarik kesaksian mereka.[1651]

Argumen ini dijawab: Kami sependapat dengan kalian dalam hal ini manakala mereka tahu dan sengaja. Adapun jika mereka tidak mengetahui aib, maka keadaan mereka berbeda dari keadaan para saksi karena mereka berdusta dalam salah satu dari dua tindakan, baik saat bersaksi atau saat menarik kesaksian.

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Mereka yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu pendapat baru yang mengatakan suami tidak berhak menuntut dikembalikannya mahar atas wali, mengajukan dalil-dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah riwayat dari Aisyah ﵂, ia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda,

---

[1650] Imam Ahmad pernah ditanya tentang penyimakan Sa'id bin Musayyib dari Umar Al Faruq, lalu ia menjawab, "Itu adalah hujjah bagi kami. Sa'id bin Musayyib melihat Umar dan mendengar darinya. Jika riwayat Sa'id dari Umar saja tidak diterima, lalu riwayat siapa yang diterima?" Lih. *Tahdzib Al Kamal* (11/73).

Yahya bin Sa'id berkata, "Ibnu Musayyib dijuluki Periwayat Umar bin Khaththab karena ia adalah orang yang paling hapal dengan berbagai keputusan hukum Umar." Lih. *Tahdzib Al Kamal* (11/74).

[1651] Lih. *Al Bayan* (9/299).

أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ مَوَالِيهَا، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ ، ثَلَاثَ مَرَّاتٍ فَإِنْ دَخَلَ بِهَا فَالْمَهْرُ لَهَا بِمَا أَصَابَ مِنْهَا، فَإِنْ تَشَاجَرُوا فَالسُّلْطَانُ وَلِيُّ مَنْ لاَ وَلِيَّ لَهُ.

"Perempuan mana yang menikah tanpa seizin walinya, maka nikahnya batal —beliau bersabda demikian tiga kali—. *Jika suami telah menggaulinya, maka mahar menjadi miliknya lantaran apa yang diperoleh suami darinya. Lalu jika mereka berselisih, maka sultan (pihak yang berwenang) merupakan wali bagi orang yang tidak memiliki wali."*[1652]

Argumentasi dengan hadits ini dilihat dari dua sisi, yaitu:

Pertama, suami tidak diberi hak untuk menuntut mahar atas orang yang menipunya terkait izin wali, atau orang yang mengklaim bahwa si perempuan telah menikah. Hal itu menunjukkan bahwa suami juga tidak berhak menuntut pengembalian mahar dalam kasus penipuan.[1653]

Kedua, jika persetubuhan dalam nikah yang batal saja mengakibatkan mahar yang utuh bagi istri, maka terlebih lagi ia berhak atas mahar dalam kasus pernikahan yang sah, yang

---

[1652] Argumentasi Asy-Syafi'i dengan hadits ini disebutkan oleh Al Muzani dalam *Al Mukhtashar.* Lih. *Mukhtashar Al Muzani ma'a Al Hawi Al Kabir* (9/344).

HR. Abu Daud dalam *As-Sunan* (2/229, pembahasan: Nikah, bab: Wali, no. 2083) dan Ibnu Majah dalam *As-Sunan* (1/605, pembahasan: Nikah, bab: Larangan Nikah Kecuali dengan Wali, no. 1879).

Status hadits *shahih.* Lih. *Shahih Sunan Abu Daud* (2/393).

[1653] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (9/345).

seandainya suami mau mempertahankan pernikahan dan rela dengan cacat istri, maka ia boleh melakukannya.[1654]

Argumen ini dikritik bahwa wali tidak memiliki campur tangan hingga suami menuntutnya membayarkan denda. Adapun dalam kasus perempuan yang cacat, wali menjadi penyebab suami memasuki akad. Sikapnya yang tidak memberi penjelasan dan bahkan menutupi cacat itu mengakibatkan kewajiban denda atasnya.

Dalil kedua adalah mahar wajib bagi suami sebagai kompensasi agar manfaat kemaluan yang telah ia ambil melalui persetubuhan, sehingga ia tidak berhak menuntut pengembaliannya atas orang lain, seperti seandainya obyek jual-beli cacat lalu ia merusaknya atau telah memakannya.[1655]

Argumen ini dikritik bahwa qiyas ini merupakan qiyas yang disertai faktor perbedaan, karena nikah berbeda dengan jual-beli dalam beberapa hal, yaitu:

1. Jual-beli adalah pengalihan kepemilikan, sedangkan dalam pernikahan tidak ada kepemilikan sama sekali.
2. Pernikahan boleh dilakukan tanpa menyebut mahar dalam akadnya, sedangkan dalam jual-beli harus disebutkan harganya.
3. *Khiyar* dalam jual-beli hingga batas waktu yang ditentukan kedua pihak itu hukumnya boleh, sedangkan hal itu tidak boleh dalam pernikahan.
4. Jual-beli tanpa melihat obyeknya dan tanpa menyebutkan sifat-sifatnya itu hukumnya tidak boleh

[1654] Lih. *Al Istidzkar* (16/97).
[1655] Lih. *At-Tahdzib* (5/455) dan *Al Bayan* (9/299).

sama sekali, sedangkan dalam nikah hukumnya boleh.[1656]

Dalil ketiga adalah pendapat yang mengatakan suami boleh menuntut pengembalian mahar itu mengakibatkan ia memiliki dua hal sekaligus, yaitu pengganti dan yang digantikan. Suami memperoleh kesenangan yang merupakan obyek yang digantikan, sehingga ia juga tidak boleh memiliki mahar yang merupakan pengganti.[1657]

Tarjih

Pendapat yang paling sesuai dan sejalan dengan dalil-dalil adalah pendapat yang membedakan antara wali yang mengetahui cacat dan sengaja menyembunyikan dengan wali yang tidak mengetahuinya, sebagaimana yang dikatakan oleh Imam Malik, "Jika wali yang menikahkannya adalah ayahnya atau saudaranya atau orang yang mengetahui cacat padanya lalu ia menyembunyikannya, maka suami berhak menuntut denda padanya. Adapun jika walinya dalam nikah adalah anak paman, atau mantan tuannya, atau keluarga yang tidak mengetahui cacat padanya, maka ia tidak menanggung denda, dan suami tidak berhak menuntut kepadanya. Tetapi menurut Imam Malik, perempuan tersebut mengembalikan mahar yang telah diambilnya dan diserahkan kepada suami seukuran dengan kesenangan yang diperolehnya."[1658]

Ibnu Hazm menuturkan dari Adi bin Adi, ia berkata, "Aku menulis surat kepada Umar bin Abdul Aziz untuk bertanya tentang seorang perempuan yang tertutup kemaluannya sehingga tidak

---

1656 Lih. *Al Muhalla* (11/175).
1657 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (9/345-346).
1658 Lih. *Al Muwaththa`* (hal. 279).

bisa digauli. Ia lantas penulis surat kepadaku yang isinya, 'Mintalah wali untuk bersumpah tentang apa yang ia tahu. Jika ia bersumpah tidak tahu, maka sahkanlah pernikahan. Jika ia tidak bersumpah, maka bebankanlah mahar padanya'."[1659] Ini merupakan pendapat Az-Zuhri dan Hasan.[1660]

Adapun pendapat Umar ؓ "suaminya berhak menuntut denda pada walinya", barangkali ini berlaku untuk wali yang mengetahui cacat pada perempuan yang diwalikannya, bukan wali yang tidak mengetahui hal tersebut.

Asy-Syafi'i berkata, "Umar bin Khaththab ؓ memutuskan perkara perempuan yang dinikahi di masa *iddah*-nya bahwa ia berhak atas mahar."[1661]

Juga karena wali adalah wakil sehingga ia tidak dituntut mengembalikan mahar. Hanya saja, jika ia mengetahui adanya cacat, maka itu merupakan perbuatan penipuan dan penyembunyian cacat sehingga ia menanggung mahar.

1659 Lih. *Al Muhalla* (11/172).
1660 *Ibid.*
1661 Lih. *Mukhtashar Al Muzani ma'a Al Hawi Al Kabir* (9/344).

BAHASAN KEDUA
Cerai

PENDAHULUAN
Definisi Cerai

Pertama: Definisi Cerai Secara Bahasa

Cerai dalam bahasa Arab disebut *thalaq*. *THalaq* secara bahasa terbentuk dari kata طَلَقَ yang berarti mengosongkan, melepaskan dan meninggalkan. Kalimat أَطْلَقَ الأَسِيْرَ berarti melepaskan tawanan. Salah satu jenis unta disebut طَالِقَة karena ia dilepaskan di lembah untuk memakan rumput sendiri.[1662]

Kedua: Definisi Cerai Secara Istilah

1662 Lih. *Al Qamus Al Muhith* (2/1200), *Mukhtar Ash-Shihah* (hal. 396), dan *Al Mishbah Al Munir* (hal. 142).

Ulama madzhab Asy-Syafi'i mendefinisikan cerai sebagai pelepasan ikatan nikah dengan kata *thalaq* (cerai) dan semisalnya.[1663]

Ulama madzhab Hanafi mendefinisikannya sebagai tindakan menghilangkan ikatan nikah di masa sekarang atau masa mendatang dengan kalimat khusus.[1664]

Ulama madzhab Maliki mendefinisikannya sebagai penghilangan ikatan dan pelepasan perlindungan, karena istri tersingkirkan dari suami.[1665]

Sedangkan ulama madzhab Hanbali mendefinisikannya sebagai pemutusan ikatan nikah atau sebagiannya.[1666]

Topik Pertama: Penyerahan Kewenangan[1667] Suami Kepada Istri untuk Menceraikan Dirinya; Apakah Perwakilan atau Pelimpahan Hak?

Syaikh berkata, "Suami boleh menyerahkan kewenangan kepada istrinya untuk menceraikan dirinya. Yang demikian itu merupakan pelimpahan hak menurut madzhab baru."[1668]

Secara garis besar, suami dalam menceraikan istrinya memiliki tiga kondisi, yaitu:

Pertama, suami menceraikan sendiri istrinya.

[1663] Lih. *Mughni Al Muhtaj* (4/455).

[1664] Lih. *Ad-Durr Al Mukhtar ma'a Hasyiyah Radd Al Mukhtar* (3/226) dan *Fath Al Qadir* (3/443).

[1665] Lih. *Hasyirah Al Khurasyi* (4/416).

[1666] Lih. *Al Mughni* (10/323) dan *Ar-Raudh Al Murabba'* (2/326).

[1667] Yang dimaksud di sini adalah suami menyerahkan penjatuhan cerai kepada istrinya. Lih. *Takmilah Al Majmu'* (18/214).

[1668] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 231) dan *Mughni Al Muhtaj* (4/465).

Kedua, suami mewakilkan seseorang untuk menceraikan istrinya.

Ketiga, suami menyerahkan kewenangan kepada istrinya. Inilah masalah yang disebutkan Syaikh. Apakah penyerahan kewenangan ini disebut perwakilan untuk cerai ataukah pelimpahan hak?

Verifikasi Pernyataan Asy-Syafi'i

Tidak seorang pun dari fuqaha madzhab Asy-Syafi'i seperti Al Mawardi, Asy-Syirazi, Al Ghazali, Al Baghawi dan Al Imrani[1669] yang menegaskan dengan pendapat lama dan baru dalam masalah penyerahan kewenangan cerai; apakah yang demikian itu disebut perwakilan ataukah pelimpahan hak?

Hanya saja Imam Abu Qasim Ar-Rafi'i berkomentar tentang pendapat pertama (pendapat lama), "Dinisbatkan kepada madzhab lama bahwa yang demikian itu merupakan perwakilan, sebagaimana seandainya suami menyerahkan cerai terhadap istri kepada orang asing. Pendapat ini juga dipegang oleh Abu Hanifah dalam riwayat Abu Faraj As-Sarkhasi dan selainnya."[1670] Ini juga merupakan pendapat kalangan madzhab Hanbali.[1671]

Sedangkan pendapat kedua dalam madzhab baru Asy-Syafi'i[1672] adalah pengalihan hak. Ini juga pendapat ulama

---

[1669] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (10/176), *Al Muhadzdzab ma'a Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (18/213), *Al Wajiz ma'a Fath Al Aziz* (8/543), *At-Tahdzib* (6/39) dan *Al Bayan* (10/82).

[1670] Lih. *Fath Al Aziz* (8/543).

[1671] Lih. *Al Mughni* (10/381-82) dan *Al Mubdi'* (7/258).

[1672] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (10/176), *Fath Al Aziz* (8/543) dan *Fath Al Aziz* (12/46).

madzhab Hanafi,[1673] dan pendapat kalangan madzhab Maliki manakala digunakan redaksi yang bermakna pengalihan hak.[1674] Dalam hal ini disyaratkan istri segera mencerai. Seandainya ia menundanya dalam waktu yang dapat memutus *qabul* dari *ijab* dalam akad, kemudian ia menjatuhkan cerai, maka cerainya tidak jatuh.[1675]

Dalil-Dalil Pendapat Pertama

Mereka yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu pendapat lama yang mengatakan bahwa penyerahan kewenangan suami kepada istri untuk menceraikan dirinya merupakan pemberian perwakilan, berargumen dengan qiyas terhadap perwakilan alam jual-beli, dan sebagaimana seseorang mewakilkan orang asing untuk menceraikan istrinya.[1676]

Argumen ini dikritik bahwa istri yang diserahi kewenangan ini bertindak berdasarkan pendapat, kalkulasi dan pilihannya. Dengan sifat seperti ini, ia melakukan tindakan berdasarkan kepemilikan. Karena itu, penyerahan kewenangan cerai kepadanya merupakan pengalihan hak; lain halnya dengan pemberian kewenangan kepada orang asin karena yang memutuskan dan memilih urusan adalah suami, sehingga penyandaran perkara

---

1673 Lih. *Bada'i' Ash-Shana'i'* (3/194), *Ad-Durr Al Mukhtar* (3/315-316), dan *Syarh Fath Al Qadir* (4/68-69).

1674 *Tafwidh* atau penyerahan kewenangan menurut ulama madzhab Maliki memiliki tiga jenis, yaitu penunjukan sebagai wakil, pemberian pilihan, dan pengalihan hak. Jika suami menyerahkan kepada orang lain dengan tujuan perwakilan, maka orang lain ini menceraikan istri berdasarkan kaidah perwakilan.

Lih. *Asy-Syarh Al Kabir ma'a Hasyiyah Ad-Dasuqi* (2/638), *Jawahir Al Iklil* (1/504), dan *Fath Al Bari* (12/38).

1675 Lih. *Fath Al Bari* (12/38).

1676 Lih. *Fath Al Aziz* (8/543) *Al Mughni* (10/382).

kepada orang asing tersebut merupakan penunjukan sebagai wakil, bukan pemberian hak.[1677]

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Mereka yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu pendapat baru bahwa penyerahan kewenangan suami kepada istri untuk menceraikan dirinya merupakan pelimpahan hak, berargumen bahwa perempuan yang dilimpahi hak ini mengambil tindakan untuk dirinya, karena dengan penjatuhan cerai itu hilanglah ikatan seseorang dengan dirinya. Dengan demikian, penyerahan kewenangan tersebut berkaitan dengan tujuan dan maslahat perempuan, sehingga ia dianggap melakukan tindakan atas dasar kepemilikan.[1678]

Argumen ini dijawab bahwa hak cerai tidak boleh dialihkan dan tidak bisa berpindah dari suami, melainkan hanya bisa digantikan oleh orang lain. Jika suami meminta orang lain sebagai penggantinya, maka itu disebut perwakilan, bukan yang lain.[1679]

Tarjih

Kedudukan penyerahan kewenangan suami kepada istri untuk menceraikan dirinya sebagai pengalihan hak itu lebih mendekati kebenaran, karena seseorang tidak tepat disebut sebagai wakil atas dirinya sendiri, sehingga seorang istri tidak mungkin dijadikan wakil dalam menceraikan dirinya, tetapi mungkin untuk dijadikan sebagai orang yang berhak atas cerai dengan cara suami mengalihkan hak kepadanya. Dari sini dapat

---

[1677] Lih. *Bada'i' Ash-Shana'i'* (3/194).
[1678] Lih. *Bada'i' Ash-Shana'i'* (3/194) dan *Fath Al Aziz* (8/543).
[1679] Lih. *Al Mughni* (10/382).

dipastikan bahwa penyerahan kewenangan tersebut merupakan pengalihan hak. Lain halnya dengan orang asing karena dengan menjatuhkan cerai maka ia melakukan tindakan untuk orang lain. Seseorang itu memiliki kelayakan untuk menjadi wakil bagi orang lain.[1680]

Juga karena istri dalam hal penyerahan kewenangan cerai kepadanya itu manfaat perbuatannya kembali kepadanya, sehingga ia dianggap melakukan tindakan atas dasar kepemilikan. Adapun dalam perwakilan, manfaat perbuatan wakil kembali kepada orang lain, sehingga ia dianggap melakukan tindakan atas dasar perwakilan dan perintah, bukan atas dasar kepemilikan.

Pernyataan mereka bahwa pengalihan hak dari suami kepada istri dalam cerai tidak sah itu membutuhkan dalil, sedangkan dalam hal ini tidak ditemukan dalil. Dengan demikian, masalah ini tetap pada ketentuan awalnya, yaitu boleh mengalihkan. Allah Mahatahu.

Cabang Masalah

Jika kita mengatakan bahwa penyerahan kewenangan suami kepada istri untuk menceraikan dirinya itu disebut perwakilan, maka ia tidak terbatasi oleh tempat karena itu merupakan perwakilan cerai sehingga ia boleh dilakukan secara berjarak waktunya. Pendapat ini diriwayatkan dari Ali ﷺ, serta dipegang oleh Hasan Al Bashri dan Abu Tsaur.[1681] Dalam hal ini mereka berpegang pada firman sabda Nabi ﷺ,

---

1680 Lih. *Bada'i' Ash-Shana'i'* (3/194).
1681 Lih. *Al Mughni* (10/381), *Al Bayan* (10/83), dan *Fath Al Bari* (12/38).

يَا عَائِشَةُ، إِنِّي ذَاكِرٌ لَكِ شَيْئًا فَلَا تَعْجَلِي حَتَّى تَسْتَأْمِرِي أَبَوَيْكِ.

"Wahai Aisyah! Sesungguhnya aku akan menyampaikan satu hal kepadamu. Janganlah kamu terburu-buru memutuskan hingga engkau meminta pendapat dari kedua orang tuamu."[1682]

Jika kita mengatakan bahwa ucapan tersebut merupakan pengalihan hak, maka penjatuhan cerai istri terhadap dirinya itu mengandung *qabul,* dan hal itu tidak boleh ditangguhkan karena pengalihan hak itu menuntut jawaban dengan segera.[1683]

Al Muzani berkata: Asy-Syafi'i berkata, "Saya tidak mengetahui adanya pendapat yang berbeda bahwa jika istri mencerai dirinya sebelum keduanya berpisah dari tempat pertemuan dan sebelum ada tindakan atau perbuatan yang dapat memutusnya, maka cerainya jatuh."[1684]

Al Mawardi berkata, "Asy-Syafi'i menetapkan dua syarat bagi jatuhnya cerai pada dirinya, yaitu:

Pertama, cerai dijatuhkan sebelum keduanya berpisah dari tempat pertemuan.

Kedua, sebelum keduanya mengadakan ucapan dan perbuatan yang memutusnya."

Al Mawardi juga berkata, "Para sahabat kami tidak berbeda pendapat bahwa manakala istri menceraikan dirinya sesudah keduanya berpisah dari tempat pertemuan, maka ia tidak tercerai.

[1682] Lih. *Fath Al Bari* (12/38).
[1683] Lih. *Fath Al Aziz* (8/544).
[1684] Lih. *Mukhtashar Al Muzani ma'a Al Hawi Al Kabir* (10/176).

Manakala ia menceraikan dirinya di tempat pertemuan sesudah terjadi kesibukan berupa ucapan atau perbuatan, maka ia tidak tercerai."[1685]

Sedangkan menurut Ibnu Al Qash, penundaan tidak berdampak selama keduanya berada di tempat pertemuan. Pendapat inilah yang diunggulkan oleh kalangan madzhab Maliki dan Hanafi.[1686]

Tarjih

Qabul atau penerimaan akad itu disyaratkan dengan segera sesuai dengan ucapan Umar, Utsman, Ibnu Mas'ud dan Jabir ﷺ tentang hal itu.[1687] Juga karena penyerahan kewenangan dalam masalah cerai ini merupakan pengalihan hak, sedangkan dalam pengalihan hak *qabul* tidak terputus dari *ijab* dalam akad kecuali suami menyatakan boleh ditangguhkan. Mengenai dalil ulama yang mengatakan boleh ditangguhkan, Al Hafizh berkata, "Dapat dikatakan bahwa disyaratkan dengan segera atau selama keduanya berada di tempat pertemuan secara mutlak. Adapun jika suami menyatakan adanya kelonggaran untuk menunda karena suatu sebab yang mengharuskan penundaan, maka boleh ditunda. Inilah yang terjadi pada kisah Aisyah ﷺ, tetapi hal itu tidak meniscayakan bahwa setiap *khiyar* itu berlaku demikian."[1688] Allah Mahatahu.

1685 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (10/176-177).
1686 Lih. *Al Bayan* (10/82) dan *Fath Al Bari* (14/38).
1687 Lih. *Al Bayan* (10/83).
1688 Lih. *Fath Al Bari* (12/38-39).

Topik Kedua: Pemberian Waris kepada Wanita yang Dijatuhi Thalak (Cerai) *Ba'in* dalam Masa *Iddah*

Syaikh berkata, "Keduanya saling mewarisi dalam *iddah* dari cerai *raj'i,* bukan cerai *ba'in.* Sedangkan dalam madzhab lama, si perempuan mewarisinya."[1689]

Secara garis besar, saling mewarisi di antara suami-istri di masa *iddah* cerai itu terbagi menjadi tiga macam,[1690] yaitu:

Pertama, saling mewarisi di antara keduanya terputus, yaitu dalam kasus cerai *ba'in,* baik dalam keadaan sehat atau sakit yang tidak mengkhawatirkan. Cerai *ba'in* adalah cerai yang akibatnya istri tidak boleh digauli lagi, cerai tiga kali, dan cerai dalam *khulu'.* Dalam kasus ini suami tidak mewarisi istri, dan istri tidak mewarisi suami, baik kematiannya terjadi di masa *iddah* atau sesudahnya karena pernikahan di antara keduanya telah hilang. Al Mawardi berkata, "Ini adalah *ijma'.*"[1691]

Kedua, saling mewarisi di antara keduanya tidak terputus, yaitu dalam kasus cerai *raj'i,* baik dalam keadaan sehat atau sakit. Dalam kasus ini keduanya saling mewarisi selama *iddah*-nya belum habis. Jika suami meninggal, maka istri mewarisinya. Jika istri meninggal, maka suami mewarisinya. Jika *iddah* telah berakhir, maka keduanya tidak lagi saling mewarisi.

Ketiga, diperselisihkan soal waris-mewarisi, yaitu cerai *ba'in* dalam keadaan sakit yang mengkhawatirkan dan berlanjut dengan

---

1689 Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 2333) dan *Mughni Al Muhtaj* (4/477-478).
1690 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (10/263-264).
1691 *Ibid.* (10/263).

kematian. Jika istri meninggal, maka suami tidak mewarisinya. Al Mawardi menyebutkan *ijma'* tentang hal tersebut.[1692]

Adapun jika suami yang meninggal, apakah istri mewarisinya atau tidak? Inilah letak perbedaan.

Dalam hal ini Asy-Syafi'i memiliki dua pendapat,[1693] yaitu:

Pertama, Asy-Syafi'i dalam madzhab lama mengatakan bahwa istri mewarisinya. Pendapat ini dikemukakan oleh kalangan sahabat seperti Umar, Utsman, dan Ali ﷺ, serta diriwayatkan dari Aisyah ﷺ.[1694] Pendapat ini juga dipegang oleh fuqaha seperti Abu Hanifah dan para sahabatnya,[1695] Malik,[1696] Ahmad bin Hanbal,[1697] serta merupakan pendapat mayoritas ulama.[1698]

Kedua, Asy-Syafi'i dalam madzhab baru mengatakan bahwa istri tidak mewarisinya. Al Muzani berkata, "Asy-Syafi'i dalam *Al Iddah* mengatakan bahwa pendapat yang mengatakan bahwa istri yang dicerai *ba`in* tidak mewarisi merupakan pendapat yang benar. Pendapat ini dipegang oleh sebagian ahli *atsar.*"

1692 *Ibid.*

1693 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (10/263-264), *At-Tahdzib* (6/102), *Fath Al Aziz* (8/583), dan *Mughni Al Muhtaj* (4/477-478).

1694 Lih. *Mushannaf Abdurrazzaq* (7/63, no. 12196, 12197, 12201), *Al Muwaththa`* (hal. 306), *Mushannaf Ibnu Abi Syaibah* (5/218-219), *Al Istidzkar* (17/260-262).

1695 Lih. *Ad-Durr Al Mukhtar ma'a Hasyiyah Radd Al Mukhtar* (2/384-385), *Fath Al Qadir ma'a Asy-Syarh* (4/129-130).

Menurut kalangan madzhab Hanafi, istri mewarisi di masa *iddah.* Adapun sesudah berakhirnya *iddah,* ia tidak memperoleh warisan.

1696 Lih. *Al Istidzkar* (17/263), *Al Muwaththa`* (hal. 206), dan *Al Mudawwanah Al Kubra* (5/9).

Menurut Imam Malik, istri mewarisinya secara mutlak, baik di masa *iddah* atau sesudah *iddah*; baik ia telah menikah lagi atau belum menikah.

1697 Lih. *Al Mughni* (9/194-195) dan *Al Ifshah* (8/238-239).

Pendapat yang masyhur dari Ahmad adalah istri mewarisinya di masa *iddah* dan sesudahnya selama ia belum menikah.

1698 Lih. *Al Istidzkar* (17/262).

Asy-Syafi'i juga berkata, "Bagaimana mungkin perempuan itu mewarisinya, sedangkan ia tidak mewarisi perempuan tersebut, dan ia pun bukan istrinya lagi."[1699]

Pendapat inilah yang paling benar menurut kalangan madzhab Asy-Syafi'i serta dipilih oleh Al Muzani.[1700]

Pendapat ini juga dikemukakan oleh kalangan sahabat seperti Abdurrahman bin Auf dan Abdullah bin Zubair,[1701] serta merupakan pendapat kalangan Azh-Zhahiri.[1702]

Dalil-Dalil Pendapat Pertama

Mereka yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu pendapat lama bahwa istri mewarisi, mengajukan dua dalil sebagai berikut:

Dalil pertama bermakna *ijma'* yang dituturkan dari para sahabat ﷺ tentang hal tersebut, yaitu *atsar* yang diriwayatkan dari Umar bin Khaththab ﷺ bahwa ia berkata tentang perempuan yang dicerai secara *ba'in,* "Jika suami menceraimya dalam keadaan sakit, maka istri mewarisnya selama di masa *iddah,* sedangkan suami tidak mewarisinya."[1703]

Selain itu, Abdurrahman bin Auf mencerai istrinya dalam keadaan sakit, lalu Utsman bin Affan menetapkan perempuan tersebut mewarisi Abdurrahman sesudah *iddah*-nya selesai.[1704]

1699 Lih. *Mukhtashar Al Muzani ma'a Al Hawi Al Kabir* (10/263).

1700 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (10/263), *At-Tahdzib* (6/102), dan *Fath Al Aziz* (8/583).

1701 Lih. *Al Muhalla* (11/267) dan *Al Istidzkar* (17/262).

1702 Lih. *Al Muhalla* (11/263).

1703 Lih. *Mushannaf Abdurrazzaq* (7/64, no. 12201) dari At-Tsauri dari Mughirah dari Ibrahim.

1704 Lih. *Al Muwaththa'* (hal. 306, pembahasan: Cerai, bab: Cerainya Orang Sakit, no. 40), dan *Al Istidzkar* (17/195).

Menurut sebuah pendapat, keputusan tersebut diberikan atas saran Ali bin Abu Thalib ra.[1705] Selain itu, Utsman juga memberikan warisan kepada istri-istri Ibnu Mukmil yang mencerai mereka dalam keadaan sakit.[1706] Diriwayatkan dari Ali ra tentang laki-laki yang mencerai tiga kali dalam keadaan sakit bahwa istrinya tetap mewarisinya jika ia meninggal akibat sakitnya itu.[1707] Pendapat yang sama juga diriwayatkan dari Aisyah ra.[1708] Perkara ini masyhur di kalangan sahabat, tetapi tidak ada yang menentangnya dari kalangan sahabat selain Abdullah bin Zubair. Ia berkata, "Menurutku, perempuan yang dicerai secara *ba`in* dalam kondisi apa pun itu tidak mewarisi."[1709]

Argumen ini dikritik dari beberapa sisi, yaitu:

Pertama, di dalamnya ada pendapat yang berbeda, yaitu pendapat Abdullah bin Zubair bahwa ia tidak memberikan warisan kepada perempuan yang dicerai secara *ba`in.* Abdullah bin Al Baihaqi adalah seorang sahabat yang termasuk ahli ijtihad, terlebih lagi ijtihad tersebut terjadi di masa Utsman ra. Diriwayatkan bahwa Abdurrahman bin Auf berkata, "Demi Allah, aku tidak memberikan arisan kepada Tumadhir."[1710] Kemudian ia menceraínya di waktu sakit. Ketika ia ditanya, "Apakah kamu ingin melarikan diri dari Kitab Allah?" Ia menjawab, "Aku tidak melarikan diri dari Kitab Allah. Jika ia memiliki hak waris atas

---

[1705] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (10/264).

[1706] Lih. *Al Muwaththa`* (hal. 306, pembahasan: Cerai, bab: Cerainya orang sakit, no. 41), *Mushannaf Abdurrazzaq* (7/63, no. 12196), dan *Al Istidzkar* (17/261).

[1707] Lih. *Mushannaf Ibnu Abi Syaibah* (5/218-219).

[1708] Lih. *Mushannaf Ibnu Abi Syaibah* (5/219).

[1709] Lih. *Al Istidzkar* (17/262), *Al Hawi Al Kabir* (4/26), dan *Al Mughni* (9/195).

[1710] Dia adalah Tumadhir binti Ashbagh Al Kalbiyyah yang dicerai tiga oleh Abdurrahman bin Auf saat sakit menjelang wafat, lalu Utsman bin Affan memberikan warisan kepadanya. Lih. *Al Mughni* (9/195).

Tetapi saya tidak menemukan biografinya dalam berbagai kitab biografi seperti *Tahdzib Al Kamal*, *Al Ishabah*, *Lisan Al Mizan*, dan lain-lain. Namanya disebutkan oleh Ibnu Hazm dalam *Al Muhalla* (11/267) dengan lafal yang berbeda.

hartaku, maka berilah ia." Utsman bin Affan lantas mengadakan perdamaian dengan Tumadhir dengan memberinya seperempat dari seperdelapan harga Abdurrahman, yang nilainya 80 ribu dirham. Seandainya Tumadhir mewarisi lalu ia diajak berdamai, maka itu berarti tidak terjadi *ijma'* di dalamnya.[1711]

Kedua, Ibnu Hazm berkata, "Dalam hal ini terdapat riwayat-riwayat yang berbeda dan bertolak belakangan dari lima sahabat saja, yaitu Umar, Utsman, Ali, Aisyah Ummul Mu'minin, dan Ubai bin Ka'b ﷺ."

Mengenai riwayat dari Ali, Ibnu Hazm berkata, "Riwayat ini tidak benar sama sekali karena ia berasal dari Ibnu Wahb dari beberapa ulama dari Ali."

Mengenai riwayat dari Aisyah ﷺ, Ibnu Hazm juga berkata, "Riwayat ini tidak *shahih* karena Sa'id bin Abu Arubah tidak pernah mendengar apa pun dari Hisyam bin Urwah sehingga kami tidak tahu dari siapa ia mengambilnya."

Mengenai riwayat dari Ubai, Ibnu Hazm berkata, "Riwayat ini juga tidak benar karena berasal dari jalur seorang syaikh Quraisy yang tidak diketahui namanya."

Mengenai riwayat dari Umar, Ibnu Hazm berkata, "Sanadnya terputus karena ia berasal dari Ibrahim dari Umar. Dalam sebagian riwayat disebutkan dari Ibnu Umar, tetapi ini keliru. Keduanya sama-sama terputus karena Ibrahim tidak pernah mendengar satu kalimat pun dari Umar, dan tidak pula dari Ibnu Umar ﷺ."

[1711] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (10/265). Ibnu Hazm melansirnya dari riwayat Sa'id bin Manshur, bahwa Abdurrahman berkata, "Aku tidak mewariskan apa pun kepada Tumadhir." Kemudian keduanya bersepakat, lalu mereka mengadukan perkara itu kepada Utsman, lalu Utsman memberikan warisan kepada Tumadhir. Kejadian itu berlangsung di masa *iddah.*

Lih. *Al Muhalla* (11/267).

Mengenai riwayat dari Utsman, ia berkata, "Sebenarnya Utsman tidak mengesahkan cerainya, dan ia menyuruh Abdurrahman untuk merujuknya kembali."

Dalam hal ini Ibnu Hazm bersandar kepada riwayat Nafi' mantan sahaya Ibnu Umar, ia berkata: Abdurrahman bin Auf mencerai seorang istrinya yang bermarga Kalbiyyah pada waktu sakit menjelang wafat. Utsman lantas menyarankannya agar ia merujuk perempuan tersebut, tetapi Abdurrahman menolak saran Utsman sehingga Utsman berkata, "Aku tahu bahwa ia menceraikannya karena tidak senang sekiranya ia memperoleh warisan bersama Ummu Kultsum. Demi Allah, aku pasti membagikan warisan untuknya meskipun Ummu Kultsum itu saudaraku." Nafi' berkata, "Cerai terakhirnya dijatuhkan Abdurrahman pada waktu sakit."

Ibnu Hazm berkata, "Utsman memerintahkan Abdurrahman untuk rujuk kepada perempuan tersebut sesudah ia mencerainya, dan cerainya yang terakhir terjadi saat Abdurrahman sakit. Dengan demikian, benarlah kiranya bahwa Utsman tidak menganggapnya sebagai cerai. Tetapi apa yang diriwayatkan dari Utsman sesudah ini dikembalikan kepada ketentuan ini.[1712]

Dalil kedua adalah karena suami memaksudkan cerainya untuk menghindari pewarisan sehingga ia diberi saksi dengan sesuatu yang berlawanan dengan tujuannya, seperti ketika seseorang membunuh orang yang diwarisinya agar segera memperoleh warisan maka ia dihukum dengan dihalangi memperoleh warisan.[1713]

Argumen dengan pembunuhan ini dikritik dengan dua alasan. *Pertama,* pembunuhan menghalangi pewarisan yang

---

[1712] Lih. *Al Muhalla* (11/263, 270, 271).
[1713] Lih. *At-Tahdzib* (6/102), *Al Mughni* (9/195), dan *Fath Al Aziz* (8/583).

memang menjadi hak, sedangkan mereka menjadikan cerainya orang sakit sebagai faktor itu mengakibatkan pewarisan yang sebenarnya gugur. Tidak ada alasan untuk mempertimbangkan dugaan di dalamnya, karena seandainya ditemukan dugaan terhadap istri, maka ia tetap tidak mewariskan. Demikian pula seandainya ditemukan dugaan terhadap suami.[1714] Jika istri mewarisi suami lantaran pernikahan, maka suami mewarisi istri karena pernikahan.[1715]

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Mereka yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu pendapat lama yang mengatakan bahwa perempuan yang dicerai *ba`in* tidak mewarisi, berargumen dengan tiga dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah karena yang menetapkan pewarisan adalah hubungan pernikahan, sedangkan hubungan tersebut telah hilang sehingga keduanya tidak saling mewarisi. Juga karena suami tidak mewarisinya seandainya istri mati sebelumnya berdasarkan pendapat yang disepakati. Demikian pula, istri tidak mewarisi suami.[1716]

Argumen ini dikritik bahwa kalian memberikan warisan kepada istri dalam kasus cerai *raj'i* secara sepakat karena sebab apa pun, padahal saat itu hubungan pernikahan di antara keduanya juga telah hilang.

Dalil kedua adalah sebab-sebab pewarisan itu terbatas pada tiga faktor saja, yaitu pernikahan, perwalian dan nasab.

[1714] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (10/266).
[1715] Lih. *Al Muhalla* (11/268).
[1716] Lih. *At-Tahdzib* (6/102) dan *Fath Al Aziz* (8/583).

Sedangkan dalam kasus ini ketiga faktor tersebut tidak ada, sehingga ia pun tidak mewarisi.[1717]

Argumen ini dikritik bahwa dalam cerai *raj'i* pun tidak ada sebab-sebab tersebut, tetapi kalian memberinya warisan. Lalu, apa bedanya?

Dalil ketiga adalah jika nikah itu memiliki hukum-hukum seperti cerai, *zhihar, ila'*, pengharaman memadu antara istri dengan saudarinya dan bibinya dari jalur ayah dan ibu, serta pewarisan dan *iddah* akibat kematian. Manakala dari perempuan yang dicerai *ba'in* dalam keadaan sakit ini telah hilang hukum-hukum tersebut selain pewarisan, maka hukum-hukum nikah terkait warisan juga hilang darinya.[1718]

Argumen ini dijawab pernikahan hingga masa berakhirnya *iddah* itu tetap ada terkait sebagian dampaknya, seperti keharaman menikah, keharaman keluar rumah, keharaman menikahi saudarinya, keharaman menikah dengan empat perempuan selainnya. Karena itu, dimungkinkan hak warisnya tetap ada untuk menghindarkan mudharat darinya.[1719]

Tarjih

Pendapat yang unggul adalah mantan istri tidak mewarisi karena penyebab pewarisan di antara keduanya telah terputus, yaitu pernikahan, sebagaimana mantan suami tidak mewarisi. Bagaimana mungkin ia mewarisi sedangkan ia tidak lagi sebagai istri, dan si laki-laki juga tidak boleh menggaulinya. Bagaimana mungkin ia disebut sebagai istri dalam hal warisan tetapi tidak

---

[1717] Lih. *Al Mughni* (9/195).
[1718] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (10/265).
[1719] Lih. *Fath Al Qadir ma'a Asy-Syarh* (4/132).

disebut istri dalam perkara-perkara lain sebagaimana yang dikatakan oleh Hasan Al Bashri, "Termasuk perkara yang batil dan mustahil adalah perempuan itu disebut istrinya, dan laki-laki tersebut disebut suaminya."[1720]

Adapun dalam cerai *raj'i*, mantan istri mewarisi karena bekas-bekas pernikahan masih ada, dan si laki-laki pun berhak rujuk kepadanya kapan saja ia mau.

Topik Ketiga: Penghadiran Saksi dalam Rujuk[1721]

Syaikh berkata, "Menurut madzhab baru tidak ada syarat penghadiran saksi."[1722]

Apakah penghadiran saksi dalam rujuk itu hukumnya wajib dan merupakan syarat keabsahannya atau tidak?

Al Mawardi berkata, "Ada dua pendapat,[1723] yaitu:

Pertama, Asy-Syafi'i dalam *Al Imla`* mengatakan bahwa kesaksian dalam rujuk hukumnya wajib dengan disertai pengucapan rujuk. Jika suami tidak menghadirkan saksi, maka rujuknya batal.

Kedua, Asy-Syafi'i meredaksikan dalam madzhab lama dan baru bahwa hukumnya sunah, bukan wajib. Ini merupakan

---

1720 Lih. *Al Muhalla* (11/268).

1721 Rujuk atau dalam bahasa disebut *raj'ah* berarti mengembalikan perempuan kepada pernikahan dari cerai yang bukan *ba'in* di masa *iddah* dengan cara tertentu. Lih. *Mughni Al Muhtaj* (5/3).

1722 Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 241) dan *Mughni Al Muhtaj* (5/5).

1723 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (10/319) Kedua pendapat ini disebutkan oleh Al Baghawi dalam *At-Tahdzib* (6/114), Asy-Syirazi dalam *Al Muhadzdzab ma'a Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (18/374), Al Imrani dalam *Al Bayan* (10/249-250), dan *Fath Al Aziz* (9/170, 174-175).

pendapat Abu Hanifah[1724], Malik,[1725] dan Ahmad dalam sebuah riwayat pendapat darinya[1726].[1727]

Verifikasi Pendapat Asy-Syafi'i

Tidak seorang pun dari ulama madzhab Asy-Syafi'i generasi awal yang menyatakan dalam madzhab lama bahwa penghadiran saksi dalam rujuk adalah wajib atau syarat. Imam Abu Hasan Al Mawardi berkomentar tentang pendapat kedua, "Pendapat ini diredaksikan dalam madzhab lama dan baru bahwa hukumnya sunah, bukan wajib."

Imam Abu Hamid Al Ghazali dalam *Al Wajiz* berkata, "Pendapat yang benar dan baru adalah tidak disyaratkan penghadiran saksi dalam rujuk."[1728]

Imam Ar-Rafi'i mengomentari kata 'baru' demikian, "Penyebutannya sebagai pendapat baru mengesankan bahwa lawannya adalah pendapat lama. Seperti inilah pernyataan sejumlah ulama; di antaranya Imam Al Ghazali. Mereka mengatakan bahwa syarat penghadiran saksi merupakan pendapat lama Asy-Syafi'i, tetapi ini tidak benar, dan itulah yang disebutkan para sahabat kami dari Irak bahwa pendapat Asy-Syafi'i dalam madzhab lama dan kitab Al Umm adalah tidak ada persyaratan.

[1724] Lih. *Al Mabsuth* (6/19), *Fath Al Qadir ma'a Asy-Syarh* (4/144), dan *Mukhtashar Ikhtilaf Al Ulama* (2/388).

[1725] Lih. *Al Mudawwanah Al Kubra* (4/136-137), *Al Istidzkar* (18/62), dan *Asy-Syarh Al Kabir ma'a Hasyiyah Ad-Dasuqi* (2/667).

[1726] Lih. *Al Mughni* (10/559), *Ar-Raudh Al Murabba'* (2/342), dan *Al Ifshah* (8/250-251).

[1727] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (10/319).

[1728] Lih. *Al Wajiz ma'a Fath Al Aziz* (9/170).

Mereka menisbatkan pendapat yang mensyaratkan kepada kitab *Al Imla`*."[1729]

Dalil-Dalil Pendapat Pertama

Mereka yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu pendapat lama yang mewajibkan penghadiran saksi dalam rujuk, mengajukan dua dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah firman Allah,

فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ

"Maka rujukilah mereka dengan baik atau lepaskanlah mereka dengan baik dan persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil di antara kamu." (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 2)

Letak argumen dalam ayat ini adalah ayat ini memerintahkan penghadiran saksi atas rujuk, sedangkan perintah itu menghasilkan hukumnya wajib selama tidak ada indikasi yang mengalihkannya dari hukum wajib.[1730]

Argumen ini dikritik bahwa firman Allah *"dan persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil di antara kamu"* dihubungkan pada rujuk dalam firman Allah *"maka rujukilah mereka dengan baik"* dan pada cerai dalam firman Allah *"atau lepaskanlah mereka dengan baik".* Kesaksian dalam cerai saja tidak wajib, padahal cerai merupakan keterangan yang paling

---

1729 Lih. *Fath Al Aziz* (9/175).

1730 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (10/319), *Al Bayan* (10/249), dan *Al Mughni* (10/559).

dekat. Maka, terlebih lagi kesaksian dalam rujuk juga tidak wajib."[1731]

Dalil kedua adalah rujuk merupakan akad yang mengakibatkan kehalalan kemaluan perempuan yang merdeka, sehingga kesaksian di dalamnya merupakan syarat, sama seperti nikah.[1732]

Argumen ini dikritik bahwa akad itu mengharuskan adanya *ijab* dan *qabul,* sedangkan dalam rujuk tidak disyaratkan *qabul* dan wali. Dengan demikian, rujuk itu bukan termasuk akad, sehingga penghadiran saksi tidak disyaratkan di dalamnya.

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Mereka yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu madzhab baru yang mengatakan boleh menghadirkan saksi dalam rujuk, mengajukan dalil-dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah dalam rujuk tidak disyaratkan wali, *qabul,* dan kompensasi sehingga tidak disyaratkan kesaksian di dalamnya.[1733]

Dalil kedua adalah kesaksian dalam rujuk itu seperti kesaksian dalam jual-beli dalam firman Allah,

وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ

"Dan persaksikanlah apabila kamu berjual beli." (Qs. Al Baqarah [2]: 282)

Jual-beli tanpa saksi hukumnya sah, padahal jual-beli itu lebih kuat daripada ruku lantaran di dalamnya berlaku *qabul* dan

---

1731 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (10/319).
1732 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (10/319), *Al Bayan* (10/249), dan *Al Mughni* (10/559).
1733 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (10/319).

kompensasi. Meskipun demikian, tidak ada syarat saksi di dalamnya. Dari sini, terlebih lagi dalam rujuk tidak disyaratkan saksi karena di dalamnya tidak ada kompensasi, baik sedikit atau banyak. Alasannya adalah karena rujuk merupakan pelanggengan kepemilikan sehingga ia tidak membutuhkan kompensasi. Karena itu di dalamnya tidak dipertimbangkan kerelaan istri dan kerelaan wali.[1734]

Dalil ketiga adalah kesaksian merupakan syarat permulaan pernikahan karena urgensinya, dan karena pernikahan mengakibatkan hak-hak bagi istri. Sedangkan rujuk merupakan pelanggengan nikah yang telah terjadi, sedangkan kesaksian dalam pelanggengan nikah itu bukan merupakan syarat. Bahkan Allah ﷻ menjadikan suami sebagai orang yang paling berhak rujuk sesuai dengan firman Allah,

وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ

"Dan suami-suaminya berhak merujukinya dalam masa menanti itu." (Qs. Al Baqarah [2]: 228)

Kata بُعُولَةٌ adalah jamak dari kata بَعْلٌ yang berarti pejantan. Suami dinamai demikian sesudah terjadi cerai *raj'i.* Hal itu menunjukkan bahwa hubungan pernikahan di antara keduanya masih ada. Kata مُبَاعَلَةٌ berarti persetubuhan.[1735]

Tarjih

Pendapat yang unggul adalah penghadiran saksi dalam rujuk bukan syarat, melainkan sunnah. Dalilnya adalah Ibnu Umar

---

1734 Lih. *Al Mabsuth* (6/19).
1735 Lih. *Al Mabsuth* (6/19).

ﷺ pernah mencerai istrinya dalam keadaan haidh, lalu Nabi ﷺ menyuruhnya untuk rujuk kepadanya, tetapi beliau tidak menyuruh menghadirkan saksi atas rujuknya itu. Seandainya penghadiran saksi adalah syarat, tentulah Nabi ﷺ memerintahkannya.[1736]

Imran bin Hushain pernah ditanya tentang seseorang yang mencerai istrinya kemudian ia menggaulinya lagi tanpa menghadirkan saksi atas perceraian dan rujuknya. Ia menjawab, "Engkau mencerai tanpa mengikuti Sunnah, dan melakukan rujuk tanpa mengikuti Sunnah. Hadirkanlah saksi atas cerai dan rujuknya."[1737]

Selain itu, tidak ada riwayat dari sahabat ﷺ yang mensyaratkan kesaksian untuk keabsahan rujuk padahal hal itu banyak terjadi pada mereka.[1738]

As-Sarkhasi berkomentar tentang pendapat yang tidak mengharuskan kesaksian atas rujuk, "Pendapat ini diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud dan Ammar bin Yasir ﷺ."[1739]

1736 Lih. *Al Bayan* (10/250) dan *Al Ifshah* (catatan kaki, 8/250).
1737 Lih. *Fath Al Aziz* (9/174) dan *Al Ifshah* (catatan kaki, 8/250).
1738 Lih. *Al Ifshah* (catatan kaki, 8/250).
1739 Lih. *Al Mabsuth* (6/19).

BAHASAN KETIGA
Iddah

PENDAHULUAN
Definisi Iddah Menurut Bahasa Dan Istilah

Pertama: Definisi Iddah Menurut Bahasa

Kata *iddah* secara bahasa[1740] terambil dari kata عَدَّ yang berarti menghitung. *Iddah* bagi perempuan bagi hari-hari dimana ia mengalami masa haidh dan suci, serta hari-hari ia bergabung atas suaminya. Ia dinamai *iddah* karena mencakup sejumlah masa suci dan haidh, dan pada umumnya berlangsung selama beberapa bulan.

1740 Lih. *Al Qamus Al Muhith* (1/433), *Mukhtar Ash-Shihah* (hal. 416), dan *Al Mishbah Al Munir* (hal. 150).

An-Nawawi berkata, "Menurut Al Azhari, *iddah* perempuan itu dibatasi dengan persalinan, masa suci, dan hitungan bulan. Jamaknya adalah *udad,* terbentuk dari kata عَدَّ."[1741]

Kedua: Definisi *Iddah* Menurut Istilah

Al Jurjani dari kalangan madzhab Hanafi berkata, "*Iddah* adalah penantian yang wajib bagi perempuan saat hilangnya pernikahan, baik yang pasti atau yang samar."[1742]

Ibnu Arafah dari kalangan madzhab Maliki berkata, "*Iddah* adalah masa yang dijadikan indikasi tentang bersihnya rahim lantaran terhapusnya pernikahan, atau kematian suami, atau cerai."[1743]

Asy-Syarbini berkata, "Kata *iddah* adalah sebutan untuk masa dimana seorang perempuan menanti untuk mengetahui kosongnya rahim, atau untuk tujuan kepatuhan kepada Allah, atau untuk berbela sungkawa terhadap suaminya."[1744]

Al Bahuti dari kalangan madzhab Hanbali berkata, "*Iddah* adalah penantian yang dibatasi secara syari'at."[1745]

Topik Pertama: Hukum Iddah Bagi Perempuan yang tidak Digauli

Syaikh berkata tentang *iddah* bagi perempuan yang tidak digauli, "Ia tidak menjalani *iddah* manakala hanya pernah berduaan saja dengan suaminya menurut madzhab baru."[1746]

[1741] Lih. *Tahrir Alfazh At-Tanbih* (hal. 285).
[1742] Lih. *At-Ta'rifat* (hal. 106).
[1743] Lih. *Hasyiyah Ad-Dasuqi ma'a Asy-Syarh Al Kabir* (2/735).
[1744] Lih. *Mughni Al Muhtaj* (5/78).
[1745] Lih. *Ar-Raudh Al Murabba'* (2/351).

Secara garis besar, perempuan yang dicerai itu memiliki tiga kondisi, yaitu:

Pertama, ia dicerai sebelum digauli dan sebelum berdua-duaan dengan suaminya. Al Mawardi berkata, "Tidak ada perbedaan pendapat bahwa ia tidak wajib *iddah,*[1747] sesuai dengan firman Allah,

ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا

"Kemudian kamu ceraikan mereka sebelum kamu mencampurinya maka sekali-kali tidak wajib atas mereka iddah bagimu yang kamu minta menyempurnakannya." (Qs. Al Ahzaab [33]: 49)

Kedua, ia dicerai sesudah digauli. Tidak ada perbedaan pendapat bahwa ia wajib *iddah.*

Ketiga, ia dicerai setelah berdua-duaan tetapi belum pernah digauli.

Mengenai kasus yang terakhir ini ada tiga pendapat dari Asy-Syafi'i,[1748] yaitu dua pendapat dalam madzhab lama dan satu pendapat dalam madzhab baru sebagai berikut:

Pertama, Asy-Syafi'i dalam salah satu dari dua pendapat lamanya mengatakan bahwa *khalwat* atau berdua-duaan dengan suami tidak ada bedanya dengan persetubuhan dalam hal

---

[1746] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 253) dan *Mughni Al Muhtaj* (5/79).

[1747] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (11/217).

[1748] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (11/217), *At-Tahdzib* (5/522-423), *Al Bayan* (11/7-8), dan *Fath Al Aziz* (8/249-250).

kewajiban *iddah* dan kesempurnaan mahar. Ini merupakan madzhab Abu Hanifah,[1749] Malik,[1750] dan Ahmad.[1751]

Kedua, Asy-Syafi'i dalam pendapat keduanya dalam madzhab lama juga mengatakan bahwa *khalwat* memiliki pengaruh dalam hal mengukuhkan pernyataan pihak yang mengklaim terjadinya persetubuhan di antara suami dan istri, bukan dalam hal mewajibkan *iddah* dan ketetapan mahar bagi istri.

Ketiga, Al Imrani berkata, "Asy-Syafi'i dalam madzhab baru meredaksikan bahwa *khalwat* tidak memiliki pengaruh dalam menetapkan mahar, mewajibkan *iddah,* dan menguatkan pernyataan pihak (suami atau istri) yang mengklaim terjadinya hubungan intim."[1752]

Al Baghawi berkata, "Inilah pendapat utama dalam madzhab."[1753]

Dalil-Dalil Pendapat Pertama

Mereka yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu pendapat lama yang mengatakan bahwa *khalwat* itu seperti persetubuhan dalam hal kewajiban *iddah* dan kesempurnaan mahar, mengajukan dalil-dalil dari Kitab, *ijma'* sahabat dan qiyas sebagai berikut:

Dalil Kitab

[1749] Lih. *Bada'i' Ash-Shana'i'* (3/302), *Ad-Durr Al Mukhtar* (3/504), *Al Mabsuth* (5/148-149), dan *Mukhtashar Ikhtilaf Al Ulama* (2/348).

[1750] Lih. *Al Mudawwanah Al Kubra* (4/129), *Mukhtashar Khalil ma'a Jawahir Al Iklil* (1/545), dan *Hasyiyah Ad-Dasuqi* (2/135).

[1751] Lih. *Al Mughni* (11/197-198) dan *Ar-Raudh Al Murabba'* (2/351).

[1752] Lih. *Al Bayan* (11/7).

[1753] Lih. *At-Tahdzib* (5/522).

Allah ﷻ berfirman,

وَإِنْ أَرَدتُّمُ ٱسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا۟ مِنْهُ شَيْـًٔا ۚ أَتَأْخُذُونَهُۥ بُهْتَـٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴿٢٠﴾ وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُۥ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَـٰقًا غَلِيظًا ﴿٢١﴾

"Dan jika kamu ingin mengganti istrimu dengan istri yang lain, sedang kamu telah memberikan kepada seseorang di antara mereka harta yang banyak, maka janganlah kamu mengambil kembali daripadanya barang sedikit pun. Apakah kamu akan mengambilnya kembali dengan jalan tuduhan yang dusta dan dengan (menanggung) dosa yang nyata? Bagaimana kamu akan mengambilnya kembali, padahal sebagian kamu telah bergaul (bercampur) dengan yang lain sebagai suami-istri. Dan mereka (istri-istrimu) telah mengambil dari kamu perjanjian yang kuat." (Qs. An-Nisaa` [4]: 20-21)

Al Mawardi berkata, "Mereka memiliki dua dalil dalam ayat ini, yaitu:

Pertama, makna umum firman Allah, فَلَا تَأْخُذُوا۟ مِنْهُ شَيْـًٔا ۚ *"Maka janganlah kamu mengambil kembali daripadanya barang sedikit pun,"* kecuali yang dikhususkan oleh dalil.

Kedua, firman Allah, وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ *"Padahal sebagian kamu telah bergaul (bercampur) dengan yang lain sebagai suami-istri."* Al Farra` berkata, "Maknanya adalah sebagian dari

kalian telah melakukan *khalwat* atau berdua-duaan dengan sebagian yang lain. Kata أَفْضَى terbentuk dari kata فَضَاءٌ yang berarti tempat yang luas dan kosong. Pendapat Al Farra` terkait dengan bahasa dapat dijadikan hujjah."[1754]

Argumentasi ini dikritik dari dua sisi,[1755] yaitu:

Pertama, pendapat Al Farra` ditentang oleh para ahli bahasa dalam menafsirkan kata أَفْضَى. Di antara mereka ada yang menafsirkannya bermakna cumbuan, dan sebagian yang lain menafsirkannya bermakna persetubuhan."

Kedua, kalimat *mujmal* (garis besar) dalam ayat ini ditafsirkan oleh firman Allah,

وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ

"Jika kamu menceraikan istri-istrimu sebelum kamu bercampur dengan mereka, padahal sesungguhnya kamu sudah menentukan maharnya, maka bayarlah seperdua dari mahar yang telah kamu tentukan itu." (Qs. Al Baqarah [2]: 237)

Ijma' Sahabat

Diriwayatkan dari Zurarah bin Aufa, ia berkata, "Para Khulafa` Rasyidun memutuskan bahwa barangsiapa yang

[1754] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (9/541).
[1755] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (9/542).

menutup pintu atau menurunkan tirai, maka wajiblah mahar dan *iddah*."[1756]

Perkara ini juga diriwayatkan dari Umar, Ali, Jabir, dan Zaid bin Tsabit. Perkara ini masyhur di kalangan sahabat, dan tidak seorang pun di antara mereka yang mengingkarinya sehingga ia menjadi *ijma'*."[1757]

Argumen ini dijawab dari dua sisi, yaitu:

Pertama, atsar tersebut *mursal* karena Zurarah tidak pernah menjumpai seorang pun dari Khulafa Rasyidun.[1758]

Kedua, pernyataan mereka bahwa itu merupakan *ijma'* sahabat terbentur dengan riwayat dari Ibnu Abbas[1759] dan Ibnu Mas'ud ﷺ[1760] bahwa *khalaw* tidak memiliki pengaruh terhadap kesempurnaan mahar dan kewajiban *iddah*.[1761]

Qiyas

Adapun dalil qiyas adalah karena nikah merupakan akad atas manfaat. Perkenan untuk mengambil manfaat itu sama dengan mengambil manfaat itu sendiri dalam hal ketetapan kompensasi, sama seperti akad sewa-menyewa.[1762]

Argumen ini dikritik bahwa akad sewa-menyewa itu terbatas waktunya sehingga dimungkinkan kewajiban pembayaran sewa

---

[1756] Lih. *Al Mushannaf* karya Ibnu Abi Syaibah (4/235, pembahasan: Nikah, bab: Seseorang yang Menutup Pintu dan Menurunkan Tirai) dan *As-Sunan Al Kubra* karya Al Baihaqi (7/255).

[1757] Lih. *Al Mughni* (11/198).

[1758] Lih. *As-Sunan Al Kubra* karya Al Baihaqi (7/255).

[1759] *Ibid.*

[1760] Lih. *Al Bayan* (11/9).

[1761] *Ibid.*

[1762] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (9/541) dan *Al Mughni* (11/198).

ditetapkan dengan perkenan untuk memanfaatkan obyek sewa. Sedangkan pernikahan itu tidak dibatasi waktunya sehingga mahar di dalamnya tidak ditetapkan dengan perkenan, melainkan dengan berakhirnya waktunya akibat kematian, atau akibat persetubuhan pada waktu hidup, karena persetubuhan itulah yang menjadi tujuan akad.[1763]

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Mereka yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu madzhab lama yang mengatakan bahwa *khalwat* memiliki pengaruh dalam menguatkan ucapan pihak yang mengklaim terjadinya persetubuhan, mengajukan dalil-dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah karena *khalwat* dalam dakwaan persetubuhan itu sama fungsinya dengan *lauts* dalam *qasamah.*[1764] Hal itu mengharuskan pembenaran terhadap ucapan penggugat. Lalu, bagaimana dengan *khalwat*?[1765]

Argumen ini dijawab bahwa *lauts* berlaku dalam menguatkan dugaan dalam perkara pembunuhan, sehingga ia tidak berlaku dalam menguatkan dakwaan dalam perkara harta benda.[1766]

Dalil kedua adalah persetubuhan itu termasuk perkara yang mudah dikerjakan manusia tetapi mereka tidak mengumumkannya sehingga tidak mungkin mengajukan bukti terhadapnya. Karena itu di dalamnya boleh diberlakukan *khalwat*

1763 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (9/543).

1764 *Lauts* berarti kemiripan yang kuat sehingga menghasilkan dugaan kuat akan kuatnya tuduhan. Sedangkan *qasamah* berarti sumpah yang dilakukan lima puluh orang penduduk suatu perkampungan yang padanya ditemukan korban pembunuhan bahwa mereka tidak membunuhnya dan tidak pula mengetahui pembunuhnya.

1765 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (9/543).

1766 *Ibid.*

yang menunjukkan terjadinya persetubuhan dalam menerima ucapan orang yang mengklaimnya, sebagaimana diterimanya klaim seorang *maula* akan terjadinya persetubuhan.[1767]

Argumen ini dikritik bahwa diterimanya ucapan *maula* dalam dakwaan terjadinya persetubuhan adalah karena ketentuan awal di dalamnya adalah terjadi pernikahan sehingga ucapan istri tidak bisa dibenarkan terkait hak menghapus pernikahan. Sedangkan ketentuan awal di sini adalah tidak ada pertanggungan dan tidak ada *iddah,* sehingga orang yang mengklaim hak atas keduanya itu tidak dibenarkan ucapannya.[1768]

Dalil-Dalil Pendapat Ketiga

Mereka yang berpegang pada pendapat ketiga, yaitu madzhab baru yang mengatakan *khalwat* tidak memiliki pengaruh dalam kesempurnaan mahar dan kewajiban *iddah,* mengajukan dalil-dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah firman Allah,

ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا

"Kemudian kamu ceraikan mereka sebelum kamu mencampurinya maka sekali-kali tidak wajib atas mereka iddah bagimu yang kamu minta menyempurnakannya." (Qs. Al Ahzaab [33]: 49)

1767 *Ibid.*
1768 *Ibid.*

Ini adalah makna redaksi dari ayat ini. Juga karena perempuan tersebut dicerai dalam keadaan belum disentuh sehingga ia serupa dengan perempuan yang belum pernah berduaan dengan suaminya, karena ayat ini tidak membedakan antara perempuan yang pernah berduaan dengan suaminya dan yang belum pernah.[1769]

Argumen ini dijawab bahwa ayat ini dikhususkan dengan *atsar* yang diriwayatkan dari Khulafa` Rasyidun dan para sahabat ﷺ, serta *ijma'* mereka akan hal tersebut.[1770]

Dalil kedua adalah yang dilakukannya hanya *khalwat* tanpa ada persetubuhan sehingga tidak ada kaitan hukum dengannya, sama seperti *khalwat* di luar nikah.[1771]

Argumen ini dikritik bahwa qiyas tersebut tidak benar karena dalam *khalwat* di luar nikah tidak ditemukan perkenan yang sah dan *syar'i*. Sedangkan dalam *khalwat* sesudah nikah ditemukan perkenan yang sah dan *syar'i*.

Tarjih

Pendapat yang mengatakan bahwa *khalwat* itu sama seperti persetubuhan dalam mengakibatkan kewajiban *iddah* dan kesempurnaan mahar (pendapat ini) lebih mendekati kebenaran. Dasarnya adalah keputusan para Khulafa Rasyidun demikian, serta tidak adanya pendapat yang berbeda dari para sahabat. Hal itu menjadi *ijma'* dari para sahabat atas hal tersebut.[1772]

[1769] Lih. *Al Bayan* (11/8).
[1770] Lih. *Al Mughni* (11/198).
[1771] Lih. *Al Bayan* (11/8).
[1772] Lih. *Al Mughni* (10/154).

Diriwayatkan dari Umar dan Ali ﷺ bahwa keduanya berkata, "Jika suami telah menutup pintu atau menurunkan tirai, maka istri berhak atas mahar, dan ia berkewajiban *iddah* (jika dicerai)."[1773]

Diriwayatkan dari Jabir ﷺ, ia berkata, "Jika suami telah melihat kemaluannya kemudian menceraInya, maka ia berhak atas mahar dan wajib menjalani *iddah.*"[1774]

Adapun riwayat pendapat yang berbeda dari Ibnu Abbas dan Ibnu Mas'ud ﷺ, Imam Ahmad berkomentar tentang riwayat Ibnu Abbas, "Riwayat ini dituturkan oleh Laits, sedangkan ia tidak kuat. Hanzhalah meriwayatkan secara berbeda dari yang diriwayatkan oleh Laits, sedangkan Hanzhalah lebih kuat daripada Laits."[1775]

Sementara hadits Ibnu Mas'ud ﷺ dinilai terputus sanadnya oleh para ulama.[1776]

Ibnu Qudamah berkata: Ibnu Mundzir berkata, "Karena kepasrahan yang menjadi hak itu terjadi dari pihak perempuan sehingga dengan itu ditetapkan kompensasi sebagaimana suami telah menggaulinya, seperti seandainya seseorang menyewakan rumahnya atau menjualnya dan ia telah menyerahkannya."[1777]

Mengenai firman Allah, *"Sebelum kamu mencampurinya",* dimungkinkan kalimat ini merupakan kiasan dengan akibat untuk menunjukkan sebab, yaitu *khalwat,* berdasarkan dalil yang telah disebutkan. Sedangkan firman Allah, وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ

1773 Lih. *Mushannaf Ibnu Abi Syaibah* (4/235).
1774 *Ibid.*
1775 Lih. *Al Mughni* (10/154).
1776 *Ibid.*
1777 *Ibid.*

"Padahal sebagian kamu telah bergaul (bercampur) dengan yang lain sebagai suami-istri," dituturkan dari Al Farra` bahwa ia berkata, "Kata أَفْضَى berarti *khalwat,* baik suami telah menggaulinya atau belum." Pendapat ini benar menurut para ulama karena kata أَفْضَى terbentuk dari kata فَضَاءُ yang berarti tempat yang luas dan kosong. Seolah-olah maknanya adalah: Sebagian dari kalian telah berduaan dengan sebagian yang lain.[1778]

Topik Kedua: Iddah Bagi Perempuan yang Telah Berhenti Haidh Bukan Karena Suatu Alasan

Syaikh berkata, "Barangsiapa yang darah haidhnya terhenti karena suatu *illah* (alasan hukum) seperti menyusui dan sakit, maka ia bersabar (menahan diri) hingga haidh; atau jika ia mengalami *menopause,* maka ia menjalani *iddah* dengan hitungan bulan. Jika bukan karena suatu *illah,* maka seperti itu pula ketentuannya dalam madzhab baru. Sedangkan dalam madzhab lama, ia menunggu selama 9 bulan. Menurut sebuah pendapat, ia menahan diri selama 4 tahun, kemudian menjalani *iddah.* Jadi, menurut madzhab baru, seandainya ia mengalami haidh sesudah *menopause* dalam beberapa bulan, maka ia wajib menjalani *iddah* dengan hitungan masa kesucian."[1779]

Penjelasannya, perempuan yang menjalani *iddah* dari segi keterlambatan haidhnya sebelum usia *menopause* itu memiliki dua keadaan, yaitu:

[1778] *Ibid.*

[1779] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 253) dan *Mughni Al Muhtaj* (5/82).

Pertama, alasan keterlambatannya diketahui seperti sakit atau menyusui. Dalam keadaan seperti ini, ia menjalani *iddah* dengan masa kesucian meskipun jangka waktunya lama. Ia menunggu hilangnya *illah* kemudian menyempurnakan *iddah.* Tetapi jika itu terjadi sesudah usia *menopause,* maka ia menjalani *iddah* selama tiga bulan."[1780]

Kedua, alasan keterlambatannya tidak diketahui. Di sinilah letaknya perbedaan pendapat.

Asy-Syafi'i dalam hal ini memiliki tiga pendapat, yaitu dua pendapat dalam madzhab lama dan satu pendapat dalam madzhab baru,[1781] sebagi berikut:

Pertama, Asy-Syafi'i dalam salah satu pendapat lamanya mengatakan bahwa ia menunggu selama 9 bulan, kemudian menjalani *iddah* dengan 3 bulan. Ini merupakan perkataan Umar ﷺ,[1782] serta pendapat Malik[1783] dan Ahmad.[1784]

Kedua, Asy-Syafi'i dalam salah satu pendapat lamanya mengatakan bahwa ia menunggu selama 4 tahun, kemudian menjalani *iddah* selama 3 bulan.

Ar-Rafi'i berkata, "Abu Faraj Az-Zaz menyandarkan pendapat pertama dari dua pendapat lama kepada riwayat Az-Za'farani, dan pendapat kedua kepada riwayat Al Buwaithi. Ia menyebutkan bahwa sebagian sahabat madzhab melansir pendapat ketiga berdasarkan pendapat lama, yaitu berdasarkan jangka waktu kehamilan yang paling cepat, yaitu enam bulan,

---

[1780] Lih. *At-Tahdzib* (2/239).

[1781] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (11/187-188), *At-Tahdzib* (6/239), *Al Wajiz ma'a Asy-Syarh* (9/437-438), dan *Al Bayan* (11/23-24).

[1782] Lih. *Al Muwaththa`* (hal. 312), dan *Mushannaf Abdurrazzaq* (7/18, no. 12014).

[1783] Lih. *Al Muwaththa`* (hal. 312) dan *Al Mudawwanah Al Kubra* (4/312).

[1784] Lih. *Al Mughni* (11/214-215) dan *Ar-Raudh Al Murabba'* (2/353).

karena dalam jangka waktu ini tanda-tanda kehamilan akan tampak meskipun ia belum melahirkan. Jika tanda-tanda kehamilan tidak tampak, maka ia menjalani *iddah* dengan hitungan bulan."[1785]

Ketiga, Asy-Syafi'i dalam madzhab baru meredaksikan bahwa perempuan tersebut menahan diri hingga mengalami haidh, lalu ia menjalani *iddah* dengan tiga kali masa suci; atau ia mencapai usia *menopause* lalu menjalani *iddah* selama tiga bulan. Pendapat ini dipegang oleh Abu Hanifah,[1786] dan merupakan pendapat utama dalam madzhab Asy-Syafi'i. Pendapat inilah yang dipegang oleh para ulama. Al Mawardi berkata, "Pendapat ini paling *shahih.*"[1787]

Dalil-Dalil Pendapat Pertama

Mereka yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu salah satu dari dua pendapat lama yang mengatakan bahwa perempuan tersebut menunggu selama 9 bulan kemudian ia menjalani *iddah* selama 3 bulan, berargumen dengan *atsar* yang diriwayatkan Sa'id bin Musayyib dari Umar bin Khaththab ﷺ, ia berkata, "Perempuan mana yang dicerai lalu ia mengalami haidh satu kali atau dua kali, kemudian haidhnya berhenti, maka ia menunggu selama 9 bulan. Jika ia mengandung, maka itulah *iddah*-nya (sampai melahirkan). Jika tidak, maka ia menjalani *iddah* sesudah sembilan bulan selama 3 bulan, lalu ia halal sesudah itu."[1788]

[1785] Lih. *Fath Al Aziz* (9/349).
[1786] Lih. *Al Mabsuth* (6/67) dan *Mukhtashar Ikhtilaf Al Ulama* (2/382).
[1787] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (11/188).
[1788] Lih. *Al Muwaththa'* (hal. 312).

Jangka waktu ini merupakan umumnya masa kehamilan dalam perut; kehamilan tidak bertahan dalam perut lebih dari itu.

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Mereka yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu salah satu dari dua pendapat lama yang mengatakan bahwa ia menunggu selama 4 tahun kemudian menjalani *iddah* selama 3 bulan, melihat jangka waktu kehamilan yang paling lama, yaitu 4 tahun. Setelah itu ia menjalani *iddah* selama tiga bulan, karena jangka waktu inilah yang diyakini rahim bersih dari kehamilan sehingga jangka waktu tersebut wajib dipertimbangkan sebagai kehati-hatian.[1789]

Dalil-Dalil Pendapat Ketiga

Mereka yang berpegang pada pendapat ketiga, yaitu madzhab baru yang mengatakan bahwa ia bersabar hingga haidh lalu menjalani *iddah* selama 3 bulan, atau sampai ia mencapai usia *menopause* lalu menjalani *iddah* selama 3 bulan, mengajukan dalil-dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah firman Allah,

وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمۡ يَحِضۡنَۚ

[1789] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (11/188), *At-Tahdzib* (6/239), dan *Al Mughni* (11/214).

"Dan perempuan-perempuan yang tidak haidh lagi (menopause) di antara perempuan-perempuanmu jika kamu ragu-ragu (tentang masa iddahnya) maka iddah mereka adalah tiga bulan; dan begitu (pula) perempuan-perempuan yang tidak haidh." (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 4)

Letak argumen dalam ayat ini adalah *iddah* dalam ayat ini berlaku pada perempuan yang *menopause* dan yang masih kecil. Sedangkan selain keduanya tidak boleh menjalani *iddah* dengan hitungan bulan. Perempuan yang terhenti haidhnya secara sementara itu keluar dari kelompok perempuan yang belum pernah haidh, sehingga dilihat ketercakupannya ke dalam kelompok perempuan yang *menopause.* Sedangkan ia tidak bisa disebut *menopause* sebelum berlalu padanya jangka waktu *menopause.*[1790]

Dalil kedua adalah ia dicerai dalam keadaan memiliki harapan akan kembalinya darah haidh sehingga ia tidak menjalani *iddah* dengan hitungan bulan, seperti seandainya darahnya terhenti karena faktor tertentu.[1791] Hal itu dikuatkan dengan *atsar* yang diriwayatkan oleh Al Baihaqi dari Alqamah bin Qais bahwa ia menceraikan istrinya satu atau dua kali cerai, kemudian istrinya mengalami haidh satu atau dua kali, kemudian haidhnya terhenti sementara selama 17 atau 18 bulan, kemudian ia meninggal dunia. Setelah itu Alqamah bin Qais menemui Ibnu Mas'ud ﷺ untuk bertanya tentang hal tersebut. Ibnu Mas'ud ﷺ menjawab, "Allah menahan untukmu warisannya." Ibnu Mas'ud ﷺ pun menjadikannya sebagai ahli waris dari istrinya itu.[1792]

1790 Lih. *At-Tahdzib* (6/239), *Al Bayan* (11/23), dan *Fath Al Aziz* (9/214).
1791 Lih. *Fath Al Aziz* (9/438).
1792 Lih. *As-Sunan Al Kubra* (7/419).

Seandainya yang berlaku adalah jangka waktu kehamilan pada umumnya, tentulah Ibnu Mas'ud ﷺ tidak memberikan warisan kepadanya.

Tarjih

Pendapat yang unggul menurut penulis adalah pendapat kedua, yaitu menahan diri selama 9 bulan sebagai jangka waktu kehamilan pada umumnya. Jika jangka waktu tersebut telah berakhir, maka ia menjalani *iddah* selama 3 bulan seperti madzhab Umar ﷺ. Juga karena penantian hingga masa *menopause* itu mengakibatkan mudharat bagi kedua pihak. Ia memberatkan pihak istri karena ia tetap dalam keadaan tertahan hingga usia *menopause.* Setelah masa tersebut, nyaris tidak ada orang yang mau menikahinya. Kalaupun ada orang yang mau menikahinya, maka hal-hal yang telah berlalu itu tidak bisa ditutupi, dan masa muda tidak kembali.

Hal itu juga memberatkan pihak suami karena ia berkewajiban memberi nafkah jika cerainya *raj'i.* Demikian pula dengan kewajiban memberikan tempat tinggal.[1793] Dengan demikian, tidak boleh menimpakan mudharat pada diri sendiri dan orang lain. Ibnu Abbas ﷺ berkata, "Janganlah kalian memperlama beban berat padanya; cukuplah baginya sembilan bulan."[1794] Allah Mahatahu.

[1793] Lih. *Fath Al Aziz* (9/438).
[1794] Lih. *Al Mughni* (11/215).

Topik Ketiga: Berbarengannya Beberapa Iddah Bagi Wanita yang Dijatuhi Thalak *Raj'i*

yaikh berkata, "Seandainya suami melakukan rujuk terhadap *ha'il*[1795], kemudian ia mencerainya lagi, maka istri menjalani *iddah* dari awal lagi. Sedangkan menurut madzhab lama, ia melanjutkan *iddah* yang pertama jika suami belum menggaulinya."[1796]

Perempuan yang menjalani *iddah* dari cerai *raj'i,* seandainya suaminya melakukan rujuk padanya kemudian mencerainya lagi, maka ia tidak terlepas dari dua keadaan, yaitu dicerai dalam keadaan hamil, atau dicerai dalam keadaan tidak hamil.

Jika suami mencerainya dalam keadaan hamil sebelum persalinan, maka *iddah*-nya berakhir dengan persalinan, baik suami menggaulinya atau tidak. Jika ia melahirkan sesudah suaminya merujuknya, kemudian suaminya mencerainya lagi, maka jika suaminya telah menggaulinya maka ia wajib mengulangi *iddah* dari awal, baik suaminya menggaulinya sebelum persalinan atau sesudahnya. Tetapi jika suaminya tidak menggaulinya, maka ada implikasi yang berlaku bagi perempuan yang tidak hamil sebagaimana akan dijelaskan nanti.

Jika suami mencerainya dalam keadaan tidak hamil, maka ia tidak terlepas dari dua keadaan, yaitu:

Pertama, suaminya mencerainya sesudah persetubuhan. Dalam keadaan ini ia wajib memulai *iddah* dari awal karena persetubuhan mengharuskan *iddah* yang sempurna karena bisa

---

1795 *Ha'il* berarti perempuan yang tidak hamil. Lih. *Mu'jam Lughah Al Fuqaha'* (hal. 150).

1796 Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 255) dan *Mughni Al Muhtaj* (5/93).

jadi ada sperma baru yang masuk ke dalam rahimnya sehingga ia wajib menjalani *iddah.*

Kedua, suaminya menceraínya sebelum persetubuhan.

Mengenai kasus ini Asy-Syafi'i memiliki dua pendapat,[1797] yaitu:

Pertama, ia melanjutkan *iddah* yang lalu kemudian menyempurnakannya. Ini adalah pendapat Asy-Syafi'i dalam madzhab lama. Pendapat ini juga dipegang oleh Malik[1798] dan Ahmad dalam sebuah riwayat pendapat darinya.[1799]

Kedua, ia memulai *iddah* dari awal. Ini merupakan pendapat Asy-Syafi'i dalam madzhab baru, dan merupakan pendapat yang paling *shahih* menurut kalangan madzhab Asy-Syafi'i. Pendapat ini dipegang oleh Abu Hanifah[1800] dan Ahmad dalam sebuah riwayat pendapat darinya,[1801] serta dipilih oleh Al Muzani.[1802]

Dalil-Dalil Pendapat Pertama

Mereka yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu pendapat lama yang mengatakan bahwa ia melanjutkan *iddah* yang dahulu dan menyempurnakannya, mengajukan dalil-dalil sebagai berikut:

[1797] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (11/313-314), *At-Tahdzib* (6/272), *Al Bayan* (11/107), dan *Fath Al Aziz* (9/476-477).

[1798] Lih. *Hasyiyah Ad-Dasuqi* (2/784), *Hasyirah Al Khurasyi* (5/166), dan *Jawahir Al Iklil* (1/564).

[1799] Lih. *Al Mughni* (11/244).

[1800] Lih. *Bada 'i' Ash-Shana 'i'* (3/319), dan *Al Hidayah ma'a Syarh Fath Al Aziz* (4/398).

[1801] Lih. *Al Mughni* (11/244).

[1802] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (11/314).

Dalil pertama adalah firman Allah,

وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا۟ۚ

"Janganlah kamu rujuki mereka untuk memberi mudharat, karena dengan demikian kamu menganiaya mereka." (Qs. Al Baqarah [2]: 231)

Letak argumen dalam ayat ini adalah seandainya perempuan tersebut perlu memulai *iddah* dari awal, maka itu berarti suami telah menahannya untuk menimbulkan mudharat padanya karena ia merujuknya di akhir *iddah*-nya kemudian ia menceraínya lagi.[1803]

Dalil kedua adalah karena perempuan tersebut diharamkan bagi suaminya lantaran cerai yang pertama, lalu ia tidak menggaulinya dalam keadaan halal yang baru. Hal itu serupa dengan kasus ketika suami menceraínya secara *ba'in* kemudian ia memperbarui nikah dengannya dan menceraínya lagi sebelum menggaulinya. Dalam kasus ini istri melanjutkan *iddah* yang pertama.[1804]

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Mereka yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu madzhab baru yang mengatakan bahwa ia mengawali *iddah* dari awal, mengajukan dalil-dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah cerai yang kedua merupakan cerai yang terjadi sesudah persetubuhan, karena rujuk bukan merupakan pengadaan nikah, melainkan penghapusan cerai. Karena itu, rujuk

---

[1803] Lih. *Al Bayan* (11/107).
[1804] Lih. *Fath Al Aziz* (9/476-477).

mengembalikan perempuan kepada pernikahan yang pertama, sehingga cerai yang kedua merupakan cerai yang berkaitan dengan nikah yang di dalamnya terjadi persetubuhan, sehingga perempuan tersebut tercakup ke dalam firman Allah,

وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ

"Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali masa suci." (Qs. Al Baqarah [2]: 228)[1805]

Dalil kedua adalah manakala rujuk mengakibatkan terputusnya proses *iddah,* maka apa yang mendahului *iddah* itu pun wajib batal seperti persetubuhan.[1806]

Dalil ini dikritik bahwa ketentuan tersebut terpatahkan dengan ketentuan yang berlaku bagi perempuan yang melakukan *khulu*[1807] manakala suami menikahinya di masa *iddah* lalu menceraínya, karena nikah itu memutuskan *iddah,* bukan membatalkannya. Sedangkan cerai di dalamnya mengakibatkan perempuan melanjutkan *iddah,* bukan memulai dari awal.[1808]

Dalil ketiga adalah ketika rujuk menghilangkan keharaman akibat cerai, maka istri menjadi seperti perempuan yang belum dicerai. Jika ia dicerai sesudah itu, maka ia mulai *iddah* dari awal.[1809]

Dalil ini dijawab bahwa alasan tersebut keliru karena rujuk memutus keharaman tetapi ia tidak menghilangkan apa yang

---

1805 Lih. *Bada'i' Ash-Shana'i'* (3/319), *Al Mughni* (11/244), dan *Al Bayan* (11/107).

1806 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (11/107).

1807 *Khulu'* adalah perceraian dengan kompensasi yang diberikan kepada pihak suami dengan kata menggunakan kata cerai atau *khulu'.*

1808 *Ibid.*

1809 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (11/314).

terjadi sebelumnya. Demikian pula, *iddah* terputus dengan rujuk, tetapi rujuk tidak menghilangkan apa yang telah berlalu sebelumnya.[1810]

Tarjih

Pendapat yang unggul adalah pendapat kedua bahwa istri tersebut memulai *iddah* dari awal lantaran kuatnya dalil-dalil mereka.

Topik Keempat: Masa Penantian Wanita Yang Ditinggal Mati Suaminya, Dan *Iddah*-Nya

Syaikh berkata, "Barangsiapa yang pergi dan beritanya hilang, maka istrinya tidak boleh menikah lagi hingga diyakini kematiannya atau cerainya. Sedangkan dalam madzhab lama, perempuan tersebut menanti selama 4 tahun, menjalani *iddah* kematian, lalu ia boleh menikah lagi. Seandainya seorang qadhi memutuskan perkara berdasarkan madzhab lama, maka keputusan tersebut dibatalkan dengan madzhab baru menurut pendapat yang paling *shahih*.

Seandainya perempuan menikah sesudah menjalani penantian dan *iddah,* dan ternyata suaminya yang pertama telah meninggal, maka hukumnya sah menurut madzhab baru menurut pendapat yang paling *shahih.*"[1811]

Al Mawardi berkata, "Ada dua keadaan dalam kepergian suami dari istrinya hingga hilang kabar, yaitu:

1810 *Ibid.*

1811 Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 256) dan *Mughni Al Muhtaj* (5/98-99).

Pertama, beritanya tetap berdatangan dan diketahui masih hidup, sehingga pernikahan istrinya tidak sah meskipun kepergiannya dalam jangka waktu yang lama, baik ia meninggalkan harta untuk istrinya atau tidak. Istri tersebut tidak boleh menikah dengan laki-laki lain. Pendapat ini disepakati.

Kedua, beritanya terputus dan tidak diketahui apakah masih hidup atau sudah meninggal. Hukumnya berbeda-beda mengikuti keadaannya dalam perjalanan, baik ia masih ada di negerinya atau keluar jauh dari negerinya, baik perjalanan darat atau laut, baik kapalnya pecah atau hilang di antara barisan perang. Dalam semua keadaan ini ia dianggap hilang, hartanya ditahan untuk dikelola oleh para wakilnya, sedangkan para ahli warisnya dilarang mengambilnya.

Adapun ketentuan bagi istrinya, apabila jangka waktunya telah lama dan beritanya telah terputus, maka ada dua pendapat,[1812] yaitu:

Pertama, ia menanti selama 4 tahun berdasarkan keputusan hakim, lalu menjalani *iddah* selama 4 bulan sepuluh hari, kemudian ia boleh menikah jika mau. Ini merupakan pendapat lama Asy-Syafi'i. Dari kalangan sahabat, pendapat ini dikemukakan oleh Umar, Utsman, Abdullah bin Abbas, dan Abdullah bin Umar ﷺ, serta diriwayatkan dari Ali ﷺ.[1813] Sedangkan dari kalangan fuqaha, pendapat ini dipegang oleh Malik[1814] dan Imam

---

[1812] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (11/317), *At-Tahdzib* (6/273), *Al Bayan* (11/44-45), dan *Fath Al Aziz* (9/484-485).

[1813] Lih. *Mushannaf Abdurrazzaq* (7/85-88, no. 12317, 12323, 12324), *Al Istidzkar* (17/304, 305), dan *As-Sunan Al Kubra* (7/444-445).

Ibnu Hazm menilai *shahih* pendapat Umar, Ibnu Abbas dan Ibnu Umar ﷺ. Lih. *Al Muhalla* (11/191).

[1814] Lih. *Al Mudawwanah Al Kubra* (5/350-353), *Al Istidzkar* (17/309), dan *Asy-Syarh Ash-Shaghir* (2/694-695).

Ahmad[1815]. Hanya saja, Imam Malik membedakan antara keluarnya suami pada malam hari dan siang hari. Imam Malik menganggapnya hilang jika keluar malam hari.

Kedua, ia tidak boleh menanti, menghapus pernikahan dan menikah dengan laki-laki lain, melainkan ia harus menahan diri hingga meyakini kematian suaminya. Ini merupakan pendapat baru Asy-Syafi'i, dan pendapat inilah yang benar[1816] dan merupakan pendapat utama dalam madzhab Asy-Syafi'i.[1817]

Ini juga meriwayatkan pendapat Ali ﷺ.[1818] Pendapat ini dipegang oleh Abu Hanifah dan para sahabatnya,[1819] serta merupakan pendapat ulama madzhab Hanbali terkait orang yang tampaknya selamat dalam kepergiannya. Ini juga merupakan pendapat Ibnu Hazm Azh-Zhahiri.[1820]

[1815] Lih. *Al Mughni* (11/248) dan *Kasysyaf Al Qina'* (4/487).

Ulama madzhab Hanbali membagi keadaan hilang bagi orang yang terputus beritanya menjadi dua kelompok. *Pertama,* tampaknya ia selamat dalam kepergiannya. Dalam keadaan ini ikatan pernikahan tidak hilang selama tidak dipastikan kematiannya. *Kedua,* tampaknya ia telah mati dalam kepergiannya. Dalam kasus ini pendapat mereka sejalan dengan pendapat lama, dan merupakan pendapat Ahmad yang kuat. Lih. *Al Mughni* (11/248).

[1816] Lih. *Al Bayan* (11/45).

[1817] Lih. *At-Tahdzib* (16/273).

[1818] Lih. *Sunan Al Baihaqi* (7/444), dan *Al Istidzkar* (17/307).

Riwayat ini lebih masyhur dari Ali ﷺ.

[1819] Lih. *Al Mabsuth* (11/35), *Mukhtashar Ikhtilaf Al Ulama* (2/329), dan *Ad-Durr Al Mukhtar* (3/160).

Al Baghawi berkata, "Menurut Abu Hanifah, perempuan tersebut bersabar hingga usia suami menapai 120 tahun, lalu ia menjalani *iddah* wafat, lalu ia boleh menikah lagi." Lih. *At-Tahdzib* (6/274).

[1820] Dituturkan dari Ahmad bahwa jika suami telah melewati usia 90 tahun, maka hartanya dibagikan. Lih. *Al Mughni* (11/247-248) dan *Al Muhalla* (11/191).

Dalil-Dalil Pendapat Pertama

Mereka yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu pendapat lama yang mengatakan bahwa ia menjalani penantian dan *iddah,* mengajukan dalil-dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah firman Allah,

وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا۟ ۚ

"Janganlah kamu rujuki mereka untuk memberi mudharat, karena dengan demikian kamu menganiaya mereka." (Qs. Al Baqarah [2]: 231)

Letak argumen dalam ayat ini adalah menahan perempuan dalam jangka waktu tersebut dalam keadaan seperti itu mengakibatkan mudharat dan penganiayaan terhadapnya.[1821]

Dalil kedua adalah riwayat dari Sa'id bin Musayyib bahwa Umar bin Khaththab berkata, "Perempuan mana yang dicerai lalu ia mengalami haidh satu kali atau dua kali, kemudian haidhnya erhenti, maka ia menunggu selama sembilan bulan. Jika ia mengandung, maka itulah *iddah*-nya (sampai melahirkan). Jika tidak, maka ia menjalani *iddah* sesudah sembilan bulan selama tiga bulan, lalu ia halal sesudah itu."[1822] Keputusan Umar ﷺ ini masyhur tanpa ada yang mengingkarinya sehingga ia menjadi *ijma'.*[1823]

Argumen ini dijawab bahwa Umar ﷺ telah menarik keputusannya ketika suami yang bersangkutan pulang. Demikian

---

1821 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (11/316).

1822 HR. Malik dari Yahya bin Sa'id dari Sa'id bin Musayyib. Lih. *Al Muwaththa'* (hal. 308, pembahasan: Cerai, bab: *Iddah* Perempuan yang Kehilangan Suaminya, no. 52).

1823 Lih. *Fath Al Aziz* (9/485). Seperti inilah penjelasan Ibnu Qudamah dalam *Al Mughni* (11/251).

pula dengan Ibnu Abbas dan Utsman ﷺ, sehingga hal itu menjadi *ijma'* setelah terjadi perbedaan pendapat.[1824]

Dalil ketiga adalah manakala perempuan berhak menghapus nikah lantaran suami mengalami impotensi, dan itu merupakan hilangnya kesenangan ragawi meskipun suami sanggup menafkahi, dan perempuan juga berhak menghapus nikah lantaran suami kesulitan menafkahi meskipun ia mampu memberi kesenangan ragawi, maka terlebih lagi ia berhak menghapus pernikahan lantaran hilangnya suami yang mengakibatkan hilangnya kesenangan ragawi dan nafkah.[1825]

Dalil ini dikritik bahwa penghapusan nikah akibat hilangnya suami itu berbeda dengan penghapusan nikah akibat impotensi dan ketidakmampuan menafkahi. Alasannya adalah karena penyebab perpisahan dalam kasus impotensi dan ketidakmampuan menafkahi itu bisa dipastikan, sedangkan penyebab perpisahan dalam kasus ini tidak dapat dipastikan.[1826]

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Mereka yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu madzhab baru yang mengatakan perempuan tersebut tidak boleh menikah hingga diyakini kematian suaminya atau cerainya, mengajukan dalil-dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah riwayat dari Mughirah bin Syu'bah, bahwa Nabi ﷺ bersabda,

امْرَأَةُ الْمَفْقُودِ امْرَأَتُهُ حَتَّى يَأْتِيَهَا الْخَبَرُ.

[1824] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (11/317).
[1825] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (11/317), *Al Bayan* (11/45), dan *Fath Al Aziz* (9/485).
[1826] Lih. *Al Bayan* (11/46).

"Istri dari laki-laki yang hilang itu tetap menjadi istrinya sampai datang berita kepadanya."[1827]

Sedangkan redaksi dalam riwayat Al Baihaqi adalah,

حَتَّى يَأْتِيهَا الْبَيَانُ.

"Hingga datang keterangan kepadanya."[1828]

Argumen ini dikritik bahwa hadits tersebut lemah dan tidak valid. Ia tidak disebutkan oleh para penghimpun kitab-kitab *As-Sunan.*[1829]

Dalil kedua adalah riwayat dari Ali ﷺ, "Itu adalah wanita yang diuji. Karena itu, ia hendaknya bersabar hingga datang kepadanya berita kematian atau cerai."[1830]

Argumen ini dapat dikritik dari tiga sisi, yaitu:

[1827] Lih. *Sunan Ad-Daruquthni* (3/312).

Muhammad Syamsul Haq Abadi dalam *At-Ta'liq Al Mughni ala Ad-Daruquthni* (11/251) mengatakan bahwa hadits ini lemah.

Ibnu Abi Hatim dalam *Al Ilal* berkata, "Aku pernah bertanya kepada ayahku tentang hadits ini, lalu ia menjawab, 'Hadits ini *munkar.* Muhammad bin Syurahbil ditinggalkan riwayatnya. Ia meriwayatkan banyak riwayat *munkar* dan batil dari Mughirah bin Syu'bah'."

Ia berkata, "Hadits ini juga dinilai cacat oleh Abdul Haq lantaran adanya Muhammad bin Syurahbil."

Ia berkata, "Statusnya *matruk.*"

Ibnu Qaththan dalamnya berkata, "Sawwar bin Mush'ab lebih masyhur sebagai periwayat yang ditinggalkan riwayatnya daripada Muhammad bin Syurahbil. Di bawahnya adalah Shalih bin Malik, dan ia tidak dikenal. Di bawahnya adalah Muhammad bin Fadhl, dan ia juga tidak dikenal."

[1828] Lih. *As-Sunan Al Kubra* (7/445).

Al Baihaqi berkata, "Hadits ini diriwayatkan oleh Zakariya bin Yahya Al Wasithi dari Sawwar bin Mush'ab. Mush'ab statusnya lemah."

[1829] Lih. *Al Mughni* (11/251) dan *Al Bayan* (11/45). *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

[1830] Lih. *Mushannaf Abdurrazzaq* (7/90, no. 12332).

Pertama, atsar ini diriwayatkan oleh Hakam dan Hammad secara *mursal.* Sedangkan riwayat yang tersambung sanadnya dari Ali ﷺ justru menjelaskan hal yang sebaliknya.[1831]

Kedua, atsar ini dapat dipahami bahwa maksudnya adalah orang hilang yang tampaknya ia selamat, untuk mempertemukan dua *atsar* yang ada.[1832]

Ketiga, Ath-Thahawi berkata, "Dimungkinkan Ali ﷺ berfatwa demikian karena ia memilih keputusan seorang imam yang telah memutuskan perkara untuknya demikian."[1833]

Dalil ketiga adalah manakala tidak boleh menghukumi kematiannya lantaran terputus beritanya dengan tujuan untuk membagikan hartanya, memerdekakan *ummu walad*[1834] miliknya, maka tidak boleh pula menghukuminya mati dengan tujuan untuk menceraikan istrinya.[1835]

Dalil keempat adalah pernikahan di sini ditetapkan dengan yakin, sedangkan kehilangan di sini diragukan. Sesuatu yang yakin tidak bisa dihilangkan dengan sesuatu yang diragukan.[1836]

Argumen ini dapat dikritik bahwa perkara yang diragukan adalah perkara yang dua penilaian di dalamnya seimbang.

[1831] Lih. *Al Mughni* (11/251).

Khilas meriwayatkan dari Ali, ia berkata, "Istri dari laki-laki yang hilang menanti selama empat tahun, kemudian ia diceraikan oleh wali suaminya, lalu ia menjalani *iddah* selama empat bulan sepuluh hari."

Ibnu Abdil Barr berkata, "Hadits-hadits Khilas dari Ali terputus dan lemah; kebanyakannya *munkar.*" Lih. *Al Istidzkar* (17/304).

[1832] Lih. *Al Mughni* (11/251).

[1833] Lih. *Mukhtashar Ikhtilaf Al Ulama* (2/331).

[1834] *Ummu walad* adalah budak perempuan yang melahirkan anak dari tuannya.

[1835] Lih. *At-Tahdzib* (6/274).

[1836] Lih. *Fath Al Aziz* (9/485).

Sedangkan dalam masalah ini, tampaknya suami telah meninggal dunia.[1837]

Tarjih

Pendapat yang unggul adalah istri menunggu, kemudian menjalani *iddah* selama 4 bulan. Pendapat ini sesuai dengan keputusan Umar ﷺ di hadapan para sahabat, dan tidak adanya sahabat yang menentang pendapatnya. Sebagaimana pendapat ini juga dikemukakan oleh Utsman, Ibnu Abbas dan Ibnu Zubair ﷺ.[1838] Menahan perempuan agar tidak menikah itu dapat mengakibatkan mudharat, dan yang demikian itu hukumnya tidak boleh sebagaimana firman Allah, *"Janganlah kamu rujuki mereka untuk memberi mudharat, karena dengan demikian kamu menganiaya mereka."* (Qs. Al Baqarah [2]: 231)

Adapun pernyataan mereka bahwa Umar ﷺ menarik keputusannya, keterangan tersebut tidak valid karena diriwayatkan darinya dari jalur yang lemah bahwa Umar ﷺ berkata sebaliknya.[1839] Allah Mahatahu.

Cabang dari Dua Pendapat

Sebelumnya disebutkan bahwa pendapat pertama adalah istri menanti selama empat tahun lalu menjalani *iddah*. Sedangkan pendapat kedua adalah istri bersabar hingga dipastikan suaminya meninggal dunia. Kedua pendapat ini menghasilkan dua cabang sebagaimana yang diisyaratkan oleh pengarang.

1837 Lih. *Al Mughni* (11/251).

1838 Lih. *Al Muhalla* (11/191), *Al Hawi Al Kabir* (11/316), dan *Al Mughni* (11/248).

1839 Lih. *Al Mughni* (11/248).

Cabang Pertama

Syaikh berkata, "Seandainya seorang qadhi memutuskan perkara berdasarkan madzhab lama, maka keputusan tersebut dibatalkan dengan madzhab baru menurut pendapat yang paling *shahih.*"[1840]

Masalah

Jika seorang qadhi berdasarkan pendapat lama memutuskan cerai dan mengesahkan pernikahan sesudah penantian yang lama, maka apakah keputusannya boleh dibatalkan sebagai cabang dari pendapat yang baru?

Ada dua turunan pendapat tentang hal ini, yaitu:

Pertama, tidak boleh dibatalkan karena keputusan tersebut berdasarkan ijtihad dalam perkara-perkara yang boleh diijtihadkan.

Kedua, boleh dibatalkan. Pendapat inilah yang masyhur dan paling jelas ke-*shahih*-annya menurut mayoritas ulama madzhab Asy-Syafi'i. Bahkan Syaikh menegaskannya dengan mengatakan yang paling *shahih.* Alasannya adalah karena keputusan tersebut bertentangan qiyas yang terang, yaitu menjadikan seseorang hidup terkait hukum harta dan mati terkait hukum pernikahan. Yang demikian itu tidak boleh.[1841]

Cabang Kedua

Syaikh berkata, "Seandainya perempuan tersebut menikah sesudah penantian dan *iddah,* dan ternyata suaminya benar-benar

---

1840 Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 256) dan *Mughni Al Muhtaj* (5/98-99).

1841 Lih. *At-Tahdzib* (6/274), *Al Bayan* (11/47-48), *Fath Al Aziz* (9/487), dan *Al Hawi Al Kabir* (11/319).

telah meninggal, maka pernikahannya sah sesuai madzhab baru menurut pendapat yang paling *shahih.*"[1842]

Masalah

Jika istri dari laki-laki yang hilang itu menikah sesudah menanti dan menjalani *iddah,* lalu hakim memutuskan cerai, dan ternyata suami yang pertama telah meninggal dunia sebelum pernikahannya, maka menurut pendapat lama pernikahannya boleh. Sedangkan menurut pendapat baru, ada dua turunan pendapat,[1843] yaitu:

Pertama, pernikahan dengan suami kedua sah karena telah terbukti bahwa perempuan tersebut tidak bersuami, dan bahwa pernikahan tersebut terjadi pada tempatnya sehingga ketentuannya seperti seandainya si perempuan mengetahui kematian suaminya yang pertama berdasarkan bukti sebelum ia dinikahi.

Kedua, pernikahan dengan suami kedua tidak sah karena pernikahan yang kedua tersebut merupakan akad dalam keadaan yang tidak diizinkan untuk melakukan akad sehingga ia dihukumi rusak atau tidak sah.[1844]

Awal mula dua turunan pendapat ini adalah dua pendapat tentang orang yang melakukan *kitabah* terhadap budaknya dengan *kitabah* yang tidak sah, lalu ia mewasiatkan budaknya itu dalam keadaan tidak mengetahui kerusakan *kitabah.* Demikian pula seandainya seseorang menjual harta orang yang diwarisinya

---

1842 Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 256) dan *Mughni Al Muhtaj* (5/98-99).

1843 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (11/321), *At-Tahdzib* (6/274), *Al Bayan* (11/48-49), dan *Fath Al Aziz* (9/487).

1844 Lih. *Al Bayan* (11/49).

sebelum mengetahui kematiannya, kemudian ternyata orang tersebut meninggal dunia pada waktu jual-beli.[1845]

Topik Kelima: Makna *Qur'u* dalam Meyakini Bersihnya Rahim

Syaikh berkomentar tentang *qur'u* dalam *istibra'*[1846] dengan kesucian atau dengan haidh. Ia berkata, "Yang menjadi ukuran adalah *qur'u,* yaitu satu kali haidh yang sempurna."[1847]

Sebagian ulama madzhab Asy-Syafi'i seperti Al Baghawi[1848] dan Ar-Rafi'i[1849] menyebutkan dua pendapat dalam masalah ini. sedangkan sebagian yang lain seperti Al Mawardi menyebutkan dua turunan pendapat.[1850]

Al Imrani berkata, "Ada dua pendapat tentang *qur'u.* Tetapi di antara sahabat kami ada yang menuturkannya sebagai dua turunan pendapat."[1851]

Pertama, Al Baghawi berkata, "Asy-Syafi'i dalam madzhab lama mengatakan bahwa maknanya adalah suci sebagaimana dalam masalah *iddah.*"[1852]

1845 *Ibid.*

1846 Kata *istibra'* berarti mengupayakan bersihnya rahim, yaitu penantian seorang perempuan dalam jangka waktu tertentu untuk mengetahui bahwa rahimnya tidak mengandung.

Lih. *Lughah Al Fiqh* (hal. 287) dan *Mu'jam Lughah Al Fuqaha'* (hal. 37).

1847 Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 258).

1848 Lih. *At-Tahdzib* (6/276).

1849 Lih. *Fath Al Aziz* (9/524).

1850 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (11/331).

1851 Lih. *Al Bayan* (11/116).

1852 Lih. *At-Tahdzib* (6/276).

Ar-Rafi'i menyebutkan bahwa pendapat ini dinisbatkan kepada madzhab lama dan kitab *Al Imla'*.[1853]

Kedua, Al Baghawi berkata, "Asy-Syafi'i dalam madzhab baru, dan inilah pendapat utama dalam madzhab, mengatakan bahwa maknanya adalah haidh."[1854]

Ar-Rafi'i menyebutkan bahwa pendapat ini dinisbatkan kepada pendapat baru.[1855] Ini juga merupakan pendapat Malik,[1856] Ahmad bin Hanbal,[1857] dan Abu Hanifah.[1858]

Dalil-Dalil Pendapat Pertama

Mereka yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu pendapat lama yang mengatakan bahwa makna *qur'u* adalah suci, mendasarkan pendapat mereka pada *qur'u* dalam *iddah* dimana mereka mengatakan bahwa kata *qur'u* dalam ayat maknanya adalah suci.[1859]

Dalil ini dikritik dari dua sisi, yaitu:

Pertama, qur'u yang berlaku dalam memperoleh keyakinan bersihnya rahim itu bertentangan dengan *qur'u* dalam *iddah,* karena *qur'u* dalam *iddah* itu terulang, sehingga bersihnya rahim dapat diketahui dengan terjadinya haidh di sela-selanya.

1853 Lih. *Fath Al Aziz* (9/524).

1854 Lih. *At-Tahdzib* (6/276).

1855 Lih. *Fath Al Aziz* (9/524).

1856 Lih. *Al Mudawwanah Al Kubra* (4/402) dan *Al Istidzkar* (18/188).

1857 Lih. *Al Mughni* (11/264) dan *Al Istidzkar* (18/188).

1858 Ulama madzhab Hanafi membedakan antara *ummu walad* dan selainnya. Selain *ummu walad,* pengupayaan kesuciannya dilakukan dengan satu kali haidh yang sempurna. Sedangkan bagi *ummu walad* manakala ia merdeka lantaran tuannya memerdekakannya atau tuannya meninggal, maka ia menjalani *iddah* 3 kali haidh.

Lih. *Al Mabsuth* (13/148), *Mukhtashar Ikhtilaf Al Ulama* (2/406), dan *Al Mausu'ah Al Fiqhiyyah* (3/173).

1859 Lih. *At-Tahdzib* (6/276) dan *Al Bayan* (11/116).

Sedangkan di sini *qur`u* tidak terulang sehingga yang dijadikan patokan adalah haidh yang menunjukkan bersihnya rahim.[1860]

Kedua, mendasarkan pendapat mereka ini pada pendapat yang lain bahwa *qur`u* berarti suci merupakan tindakan mendasarkan pendapat yang diperselisihkan pada pendapat yang diperselisihkan. Yang demikian itu tidak bisa dijadikan hujjah.[1861]

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Mereka yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu madzhab baru yang mengatakan bahwa makna *qur`u* adalah haidh, berargumen dengan dua dalil sebagai berikut:[1862]

Dalil pertama adalah riwayat dari Abu Sa'id Al Khudri secara *marfu',* bahwa ia berkata,

لاَ تُوطَأُ حَامِلٌ حَتَّى تَضَعَ، وَلاَ غَيْرُ ذَاتِ حَمْلٍ حَتَّى تَحِيضَ حَيْضَةً.

"Perempuan yang hamil tidak boleh digauli sebelum ia melahirkan, dan perempuan yang tidak hamil tidak boleh digauli sebelum ia mengalami satu kali haidh."[1863]

Dalil kedua adalah riwayat dari Ruwaifi' bin Tsabit Al Anshari, ia berkata: Aku mendengar Rasulullah ﷺ berdiri di tengah

---

[1860] Lih. *Fath Al Aziz* (9/524).

[1861] Lih. *Al Mughni* (11/265).

[1862] Lih. *At-Tahdzib* (6/276), *Fath Al Aziz* (9/524) dan *Al Mughni* (11/265).

[1863] HR. Abu Daud dalam *As-Sunan* (2/248, pembahasan: Nikah, bab: Menyetubuhi Tawanan, no. 2157), dan Ad-Darimi dalam *As-Sunan* (2/171, pembahasan: Cerai, bab: Membersihkan Rahim).

Status hadits *shahih.* Lih. *Shahih Sunan Abu Daud* (2/404, no. 1889).

kami pada hari Khaibar ketika kami berhasil menaklukkan Khaibar,

مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلاَ يَأْتِي شَيْئًا مِنَ السَّبْيِ حَتَّى يَسْتَبْرِئَهَا.

"Barangsiapa yang beriman kepada Allah dan hari Akhir, maka janganlah ia mendatangi seorang tawanan (menggaulinya) sebelum ia membersihkan rahimnya."[1864]

Dalil ini gamblang sehingga pendapat yang berbeda darinya tidak bisa dijadikan pegangan.

Tarjih

Pendapat yang penulis pilih adalah bahwa *qur`u* yang berlaku dalam pembersihan rahim adalah haidh. Ini merupakan pendapat yang paling jelas dan paling *shahih* menurut ulama madzhab Asy-Syafi'i, sebagaimana ia merupakan pendapat mayoritas ulama, berdasarkan dua alasan, yaitu:

Pertama, hal itu dijelaskan dengan gamblang dalam dua hadits di atas, sehingga tidak berlaku suatu pendapat saat ada perkataan dari Nabi ﷺ.

Kedua, karena yang wajib adalah membersihkan rahim, sedangkan haidh itu lebih bisa menunjukkan bersihnya rahim daripada kesucian.[1865]

1864 HR. Ad-Darimi dalam *As-Sunan* (2/227, pembahasan: Cerai, bab: Pembersihan Rahim Budak Perempuan).

1865 Lih. *Al Bayan* (11/116) dan *Al Mughni* (11/265).

Topik Keenam: Nafkah untuk Perempuan Kafir yang Tertinggal Masuk Islam dari Suaminya, Lalu Ia Masuk Islam pada Masa *Iddah*

Syaikh berkata, "Seandainya seorang istri masuk Islam di masa *iddah,* maka ia tidak berhak atas nafkah selama ia tertinggal masuk Islam menurut madzhab baru."[1866]

Seandainya istri masuk Islam sebelum *iddah*-nya berakhir, apakah ia berhak atas nafkah selama waktu yang tersisa atau tidak? Asy-Syafi'i memiliki dua pendapat dalam hal ini,[1867] yaitu:

Pertama, ia berhak atas nafkah. Ini adalah pendapat Asy-Syafi'i dalam madzhab lama, karena ia tidak mengadakan sesuatu yang baru apa pun. Suamilah yang mengganti agamanya sehingga ia tetap menjadi istrinya.

Kedua, ia tidak berhak atas nafkah. Ini adalah pendapat Asy-Syafi'i dalam madzhab baru, dan inilah yang paling *shahih* di kalangan madzhab Asy-Syafi'i. Alasannya adalah karena istri tersebut berbuat tidak baik dengan cara menunda melakukan sesuatu yang wajib baginya sehingga serupa ketika suami bepergian dan ingin mengajaknya pergi tetapi ia berangkat belakangan.

Tarjih

Pendapat yang unggul adalah ia tidak berhak atas nafkah karena ia melakukan ketidak-taatan dengan cara menunda keislaman. Dengan demikian, gugurlah kewajiban nafkah. Tetapi

---

1866 Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 219) dan *Mughni Al Muhtaj* (4/338).

1867 Silakan baca berbagai pendapat dan dalil-dalilnya dalam *Al Hawi Al Kabir* (9/228) dan *Fath Al Aziz* (8/126-127).

jika ia masuk Islam di masa *iddah,* maka ia berhak atas nafkah sejak ia masuk Islam. Allah Mahatahu.

PASAL KEEMPAT

Pendapat Lama dan Baru dalam *Dhaman* (Penjaminan)

PENDAHULUAN

Definisi Dhaman (Penjaminan) dan Rukun-Rukunnya

Definisi Dhaman Menurut Bahasa dan Istilah[1868]

Kata *dhaman* atau penjaminan secara bahasa digunakan untuk beberapa makna. Di antaranya adalah:

- *Kafalah* atau pertanggungan. Kalimat ضَمِنَ الشَّيْءَ berarti ia menjamin sesuatu.

1868 Lih. *Al Qamus Al Muhith* (2/1592-1593), *Mukhtar Ash-Shihah* (hal. 284) dan *Al Mishbah Al Munir* (hal. 138).

- *Iltizam* atau komitmen dan kewajiban. Kalimat ضَمِنْتُ الْمَالَ berarti aku berkewajiban atas harta itu.
- *Taghrim* atau denda. Kalimat ضَمَّنْتُهُ الشَّيْءَ berarti aku mendendanya dengan sesuatu.
- Mencakup, seperti dalam kalimat ضَمَّنْتُ الشَّيْءَ كَذَا yang berarti aku membuat sesuatu itu mengandung dan mencakup hal demikian.

Sedangkan *dhaman* menurut istilah memiliki beberapa definisi sesuai dengan obyek yang terkandung sebagai berikut:

- Al Qalyubi dari madzhab Asy-Syafi'i mengatakan bahwa *dhaman* adalah kewajiban membayar hutang, atau menghadirkan suatu benda atau badan." Definisi ini dengan maknanya yang komprehensif mencakup *kafalah,* yaitu *kafalah* atas jiwa dan harta.[1869]
- Ulama lain mendefinisikannya sebagai penggabungan suatu pertanggungan kepada pertanggungan lain dalam hal tuntutan.[1870]
- Pengembalian sesuatu yang sama dengan sesuatu yang rusak manakala ada padanannya, atau mengembalikan nilainya jika ia tidak memiliki padanannya.[1871]
- Menarik pertanggungan lain atas hak.[1872]
- Menggabungkan pertanggungan orang yang menjamin kepada pertanggungan orang yang dijamin dalam komitmen terhadap hak.[1873]

[1869] Lih. *Hasyiyah Al Qalyubi* (2/323).

[1870] Lih. *Hasyiyah Radd Al Mukhtar* (5/281).

[1871] Lih. *Ghamzu Uyun Al Basha'ir Syarh Kitab Al Asybah Wan-Nazha'ir* Ibnu Najim (4/6), karya Sayyid Ahmad bin Muhammad Al Hanafi Al Hamawi, dan *Mu'jam Lughah Al Fuqaha'* (hal. 256).

[1872] Lih. *Jawahir Al Iklil* (2/165).

[1873] Lih. *Al Mughni* (7/71).

Rukun-Rukun Penjaminan

1. *Madhmun anhu* (obyek yang ditanggung), yaitu pokoknya.
2. *Madhmun lahu* (orang yang ditanggung), yaitu pemilik piutang.
3. *Dhamin* (penanggung).
4. *Madhmun bih* (benda yang dijaminkan).
5. *Shighah* (ungkapan), yaitu kalimat "aku menanggung", "aku menjamin", "aku memikul beban", serta kalimat-kalimat lain yang menunjukkan kewajiban dan komitmen.[1874]

[1874] Lih. *Al Wajiz ma'a Fath Al Aziz* (5/14, 145, 146, 149, 167).

1

BAHASAN PERTAMA
Pertanggungan Hewan Buruan Madinah

Syaikh berkata, "Hewan buruan Madinah hukumnya haram, dan ia tidak dipertanggungkan menurut madzhab baru."[1875]

Apakah hewan buruan Madinah dipertanggungkan?

Asy-Syafi'i memiliki dua pendapat yang masyhur tentang hal ini,[1876] yaitu:

Pertama, Asy-Syafi'i dalam madzhab lama mengatakan bahwa ia dipertanggungkan. Ini juga meriwayatkan pendapat Ahmad dalam sebuah riwayat pendapat darinya.[1877]

Kedua, Asy-Syafi'i dalam madzhab baru mengatakan bahwa ia tidak dipertanggungkan. Ini adalah pendapat Malik,[1878] satu

---

1875 Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 92) dan *Mughni Al Muhtaj* (2/308).

1876 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (4/327), *Al Muhadzdzab ma'a Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (7/392), *At-Tahdzib* (3/274), *Al Bayan* (4/265), *Fath Al Aziz* 197/514), dan *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (7/395-394).

1877 Lih. *Al Mughni* (5/191-192), *Al Mubdi'* (3/208-209), *Al Inshaf* (3/559-562).

riwayat pendapat dari Ahmad, pendapat utama dalam madzhab Hanbali,[1879] serta pendapat mayoritas ulama.[1880]

Dalil-Dalil Pendapat Pertama

Mereka yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu pendapat lama yang mengatakan bahwa hewan buruan Madinah dipertanggungkan, mengajukan dalil-dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah hadits Jabir ﷺ, ia berkata: Nabi ﷺ bersabda,

إِنَّ إِبْرَاهِيمَ حَرَّمَ مَكَّةَ، وَإِنِّي حَرَّمْتُ الْمَدِينَةَ مَا بَيْنَ لَابَتَيْهَا، لاَ يُقْطَعُ عِضَاهُهَا، وَلاَ يُصَادُ صَيْدُهَا.

"Sesungguhnya Ibrahim Alaihissalam mengharamkan Makkah, dan sesungguhnya aku mengharamkan Madinah di

---

[1878] Lih. *Adz-Dzakhirah* (3/338-339), *Hasyiyah Ad-Dasuqi ma'a Asy-Syarh Al Kabir* (2/125), dan *Hasyirah Al Khurasyi* (3/274).

[1879] Lih. *Adz-Dzakhirah* (5/191-192), *Al Inshaf* (3/559-560), dan *Al Mubdi'* (3/208-209).

[1880] Lih. *Syarh An-Nawawi ala Shahih Muslim* (5/152), dan *Fath Al Bari* (5/535-536).

Ini adalah pendapat mayoritas ulama. Sedangkan menurut madzhab Hanafi, Madinah tidak memiliki keharaman seperti keharaman Makkah terkait dengan hewan buruan, pepohonan dan selainnya. Argumen mereka dalam hal ini adalah Rasulullah *Shallallahu Alaihi wa Sallam* pernah memberikan seekor burung kepada seorang anak Madinah, lalu burung tersebut terbang dari tangannya. Rasulullah *Shallallahu Alaihi wa Sallam* pun ikut bersedih atasnya dan berkata, "Wahai Abu Umair, apa yang dilakukan oleh *nughair (burung kecil) tadi?"*

Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim. Lih. *Shahih Al Bukhari ma'a Fath Al Bari* (13/648, no. 6129), dan *Shahih Muslim bi Syarh An-Nawawi* (7/379, no. 30-2150).

An-Nawawi berkata, "*Nughair* adalah burung kecil."

Silakan baca pendapat madzhab Hanafi dalam *Al Mabsuth* (4/105).

antara kedua labah-nya;[1881] *semak-semaknya tidak boleh dipotong dan hewan buruannya tidak boleh ditangkap."*[1882]

Hadits ini menunjukkan bahwa sanksi wajib berlaku di tanah haram Madinah sebagaimana sanksi wajib berlaku di tanah haram Makkah lantaran keharaman keduanya, karena tidak tampak perbedaan di antara keduanya.[1883]

Karena itu, sanksinya adalah diperbolehkan merampas[1884] pelaku pembunuhan hewan buruan bagi orang yang menangkapnya. Hal ini didasarkan pada riwayat Muslim dengan sanadnya dari Amir bin Sa'id, bahwa Sa'd pernah berkendara ke rumahnya di Aqiq, lalu ia mendapati seorang budak memotong kayu atau mencari kayu bakar, lalu Sa'd merampas harta benda miliknya. Ketika Sa'd pulang, keluarga budak tersebut menemuinya dan berbicara kepadanya agar ia mengembalikan kepada budak mereka atau kepada mereka apa yang telah ia ambil dari budak mereka. Ia lantas berkata, *"Aku berlindung kepada Allah dari mengembalikan sesuatu yang telah diberikan Rasulullah*

[1881] An-Nawawi berkata, "Kata *labah* menurut ahli bahasa dan kata-kata asing dalam hadits adalah tanah yang tertutup dengan bebatuan hitam. Madinah memiliki dua *labah,* yaitu Timur dan Barat. Sedangkan Madinah berada di antara keduanya.

Lih. *Syarh An-Nawawi ma'a Shahih Muslim* (5/152) dan *Al Mughni* (5/191).

[1882] Lih. *Shahih Muslim ma'a Syarh An-Nawawi* (5/164, pembahasan: Haji, bab: Keutamaan Madinah, no. 1362).

[1883] Lih. *Al Mughni* (5/192).

[1884] Mengenai maksud perampasan di sini An-Nawawi berkata, "Ada dua pendapat tentangnya. Yang pertama adalah merampas pakaiannya saja. Sedangkan menurut pendapat yang paling *shahih* dan dipastikan oleh mayoritas ulama adalah seperti merampas orang kafir yang terbunuh, yaitu mencakup kuda, senjata dan perbekalannya. Mengenai alokasi hasil rampasan itu ada tiga turunan pendapat dari para sahabat kami. Menurut turunan pendapat yang paling *shahih* adalah ia menjadi milik orang yang merampasnya. Pendapat inilah yang sejalan dengan hadits Sa'd. Pendapat kedua adalah untuk orang-orang miskin Madinah. Sedangkan pendapat ketiga adalah untuk *baitul mal."* Lih. *Syarh An-Nawawi ma'a Shahih Muslim* (5/145).

ﷺ *kepadaku sebagai harta rampasan."* Ia menolak untuk mengembalikannya kepada mereka."[1885]

Dalam kitab *Sunan Abi Daud* terdapat riwayat dari Sa'd bahwa Rasulullah ﷺ bersabda,

مَنْ أَخَذَ أَحَدًا يَصِيدُ فِيهِ فَلْيَسْلُبْهُ ثِيَابَهُ.

"Barangsiapa menangkap seseorang yang sedang berburu di Madinah, maka ia hendaknya merampas pakaiannya."[1886]

Hadits Sa'd ini dikritik dari dua sisi,[1887] yaitu:

Pertama, sanksi tersebut berlaku di awal Islam dalam bentuk harta benda, tetapi kemudian ia dihapus. Seandainya sanksi tersebut tetap berlaku di Madinah, tentulah ia diriwayatkan secara *mutawatir.*

Kedua, hadits ini dapat diarahkan maknanya sebagai tindakan yang dikeras-keraskan dan termasuk kategori *ta'zir* (sanksi penjara), bukan termasuk kategori pertanggungan. Mengenai tidak adanya perbedaan antara tanah haram Makkah dan tanah haram

---

[1885] Lih. *Shahih Muslim ma'a Syarh An-Nawawi* (5/146-147, pembahasan: Haji, bab: Keutamaan Madinah, no. 1364).

[1886] HR. Abu Daud dalam *As-Sunan* (2/217, pembahasan: Manasik, bab: Keharaman Madinah, no. 2037).

An-Nawawi berkata, "Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud dengan sanad yang seluruhnya *tsiqah* dan *hafizh* kecuali Sulaiman bin Abu Daud Abdullah."

Abu Hatim berkata, "Ia bukan periwayat yang masyhur, tetapi haditsnya diperhitungkan, dan ia tidak dinilai lemah oleh Abu Daud."

Hadits yang diriwayatkan Abu Daud dengan makna ini juga diriwayatkan oleh Muslim. Gabungan dua riwayat ini menunjukkan bahwa statusnya adalah *shahih* atau *hasan.* Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (7/394).

Al Albani berkata, "Statusnya *shahih,* tetapi redaksi يَصِيدُ statusnya *munkar.*" Lih. *Dha'if Sunan Abu Daud* (hal. 202).

[1887] Lih. *Adz-Dzakhirah* (3/339) dan *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (7/394-395).

Madinah, dapat dijawab bahwa seseorang boleh memasuki Madinah tanpa ihram, lain halnya dengan Makkah.

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Mereka yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu madzhab baru yang mengatakan tidak ada pertanggungan atas hewan buruan Madinah, mengajukan dalil-dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah Madinah bukan merupakan tempat manasik sehingga boleh memasukinya tanpa ihram. Karena itu hewan buruannya tidak dimintakan pertanggungjawaban, sama seperti hewan buruan di Waj.[1888]

Argumen ini dikritik dari dua sisi,[1889] yaitu:

Pertama, An-Nawawi berkata, "Sanad hadits tentang hewan buruan di Waj itu lemah."

Al Bukhari dalam *Tarikh*-nya berkata, "Sanadnya tidak *shahih.*"

Kedua, peristiwa tersebut terjadi sebelum Nabi ﷺ pergi ke Thaif dan mengepung Tsaqif.

[1888] Lih. *Al Bayan* (4/265), *Adz-Dzakhirah* (3/339), dan *Al Mughni* (5/191).

Waj adalah sebuah lembah di Thaif. Sedangkan para ahli bahasa mengatakan bahwa Waj adalah sebuah perkampungan di Thaif, atau merupakan negeri Thaif itu sendiri. Lih. *Mukhtar Ash-Shihah* (hal. 709) dan *Al Majmu' ma'a Syarh Al Muhadzdzab* (7/394).

[1889] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (7/394).

Hadits tentang lembah Waj ini diriwayatkan oleh Al Baihaqi dalam *As-Sunan* (5/200) dengan sanadnya dari Zubair bin Awwam ﷺ, bahwa Rasulullah *Shallallahu Alaihi wa Sallam* bersabda,

إِنَّ صَيْدَ وَجٍّ، وَعِضَاهَهُ حَرَمٌ مُحَرَّمٌ وَذَلِكَ قَبْلَ نُزُولِهِ الطَّائِفَ، وَحِصَارِهِ ثَقِيفَ.

"Sesungguhnya hewan buruan Waj dan semak-semaknya itu haram lagi diharamkan." Kejadian itu sebelum beliau pergi ke Thaif dan mengepung Tsaqif.

Dalil kedua adalah karena hewan yang tidak ditanggung dengan hewan yang sama itu tidak ditanggung dengan sanksi dan perampasan, sama seperti hewan buruan yang tidak boleh dimakan dagingnya. Juga karena setiap hewan buruan yang balasannya tidak disalurkan kepada penduduk tanah haram itu tidak ditanggung dengan sanksi, sama seperti hewan buruan di negeri-negeri lain.[1890]

Tarjih

Pendapat yang terpilih menurutku adalah harta benda pemburu dirampas dan ia menjadi milik orang yang merampasnya, sama seperti perampasan terhadap orang kafir yang terbunuh dalam perang. Pendapat ini didasarkan pada hadits Sa'id yang *shahih*, dan tidak ada riwayat lain yang membenturnya. Pendapat ini juga dipegang oleh Sa'd bin Abu Waqqash dan sejumlah sahabat.

An-Nawawi berkata, "Pendapat inilah yang terpilih karena validnya hadits tentangnya, serta diterapkan oleh para sahabat. Sedangkan riwayat yang menentangnya tidak valid."[1891]

[1890] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (4/327).
[1891] Lih. *Syarh An-Nawawi ma'a Shahih Muslim* (5/154).

BAHASAN KEDUA

Pertanggungan atas Buah-Buahan Setelah Tampak Kualitasnya dan Dipersilakan Mengambil

Syaikh berkata, "Barangsiapa yang menjual buah-buahan setelah tampak kualitasnya, maka ia wajib menyiraminya sebelum *takhliyah*[1892] dan sesudahnya. Seandainya datang sesuatu yang merusak[1893] sesudahnya seperti udara dingin, maka menurut madzhab baru itu termasuk pertanggungan pembeli."[1894]

Bentuk Masalah

Seseorang menjual buah-buahan di pohon sesudah tampak kualitasnya, lalu penjual mempersilakan pembeli untuk

---

[1892] *Takhliyah* berarti melepaskan penguasaan dari sesuatu dan membolehkan orang lain untuk mengambilnya. Lih. *Mu'jam Lughah Al Fuqaha* ' (hal. 105).

[1893] Yang dimaksud dengan sesuatu yang menghancurkan adalah bencana lama sebagaimana yang dikatakan oleh Ar-Rafi'i dalam *Al Muharrar* (hal. 55).

[1894] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 107) dan *Mughni Al Muhtaj* (2/501).

memanennya, tetapi kemudian buah-buahan tersebut rusak akibat bencana alam sebelum waktu panennya.

Saya katakan, bencana alam itu memiliki dua keadaan, yaitu:

Pertama, ia terjadi sebelum *takhliyah* sehingga akibat kerusakannya menjadi pertanggungan penjual sebagaimana yang dikemukakan oleh para ulama fikih. alasannya adalah karena terhalang serah terima yang menjadi hak akibat akad sehingga akad terhapus. Seandainya sebagiannya saja yang rusak, maka akan yang terhapus adalah untuk sebagiannya itu.[1895]

Kedua, bencana alam terjadi sesudah *takhliyah,* sedangkan penjual menjual buah-buahan sesudah tampak kualitasnya. Di sinilah letak perbedaan pendapat, dan inilah yang diisyaratkan oleh pengarang dengan kalimat "dan sesudahnya". Maksudnya adalah sesudah melepaskan penguasaan. Siapa yang wajib menanggung? Asy-Syafi'i memiliki dua pendapat tentang hal ini,[1896] yaitu:

Pertama, Al Mawardi berkata, "Asy-Syafi'i dalam madzhab lama berpendapat bahwa itu merupakan tanggungan penjualnya, sedangkan jual-belinya batal."[1897]

Pendapat ini juga dipegang oleh Ahmad dan merupakan pendapat utama dalam madzhab Hanbali.[1898]

Kedua, Asy-Syafi'i dalam madzhab baru mengatakan bahwa itu adalah tanggungan pembeli, dan jual-belinya sah.

[1895] Lih. *Al Bayan* (5/383-387) dan *Fath Al Aziz* (5/101-102).

[1896] Silakan baca kedua pendapat Asy-Syafi'i tersebut dalam *Al Hawi Al Kabir* (5/205), *At-Tahdzib* (3/392-393), *Al Bayan* (5/384), dan *Fath Al Aziz* (9/101-102).

[1897] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (5/205).

[1898] Lih. *Al Mughni* (6/177), *Syarh Az-Zarkasyi* (3/524), *Al Inshaf* (5/74), dan *At-Tahqiq fi Masa 'il Al Khilaf* (7/85-87).

Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* berkata, "Apa yang rusak di tangan pembeli itu rusak sebagai hartanya, bukan sebagai harta penjual."[1899]

Pendapat inilah yang *shahih* menurut madzhab Asy-Syafi'i, dan pendapat ini dipegang oleh Abu Hanifah.[1900]

Diriwayatkan dari Malik bahwa jika akibat kerusakan bencana alam itu mencapai sepertiga atau lebih, maka ia menjadi tanggung jawab penjual. Tetapi jika kurang dari sepertiga, maka ia menjadi tanggung jawab pembeli. Ketentuan ini berlaku pada buah-buahan. Adapun pada sayur-sayuran, menurut sebuah pendapat ia berlaku pada ukuran yang banyak atau sedikit. Pendapat lain mengatakan sepertiganya.[1901]

Dalil-Dalil Pendapat Pertama

Mereka yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu pendapat lama yang mengatakan bahwa akibat kerusakan bencana alam merupakan tanggung jawab penjual, mengajukan dalil-dalil nash dan akal sebagai berikut:

Dalil Nash

Dalil pertama adalah riwayat dari Jabir ﷺ,

1899 Lih. *Al Umm* (3/72).

1900 Lih. *Bada'i' Ash-Shana'i'* (4/491), *Ma'ani Al Atsar* (4/34), dan *Mukhtashar Ikhtilaf Al Ulama* (3/100).

1901 Lih. *Al Muwaththa'* (hal. 335), *Al Istidzkar* (19/111, 112-114), dan *Bidayah Al Mujtahid* (hal. 141-142).

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَ بِوَضْعِ الْجَوَائِحِ.

"Nabi ﷺ memerintahkan untuk membebaskan pertanggungan akibat bencana alam."[1902]

Hadits ini mengandung dalil bahwa buah-buahan yang masih berada di pokoknya manakala telah dijual oleh pembelinya lalu terkena bencana alam, maka ia rusak sebagai harta penjual, dan bahwa ia tidak berhak menuntut pembayaran apa pun pada pembeli.[1903]

Argumen dengan hadits ini dikritik dari beberapa sisi,[1904] yaitu:

Pertama, perintah untuk membebaskan pembayaran dalam hadits ini dipahami sebagai anjuran, bukan sebagai kewajiban dan kepastian.

Kedua, ketentuan dalam hadits ini berlaku pada terjadinya bencana alam sebelum serah terima, bukan sesudahnya.

Ketiga, hadits ini berkaitan dengan buah-buahan yang dijual sebelum tampak kualitasnya, bukan sesudah tampak kualitasnya.

[1902] HR. Muslim (5/482, pembahasan: Pengairan, bab: Membebaskan Pembayaran Akibat Bencana Alam, no. 17-1554).

Makna hadits ini adalah zakat tidak diambil atas harta yang tersisa dari ladang yang terkena bencana alam; atau penjual membebaskan tuntutan dan memberikan keringanan kepada pembeli atas sebagian pembayaran sesuai dengan ukuran dan tingkat kerusakan. Allah Mahatahu.

Lih. *Al Bayan* (catatan kaki, 5/338).

[1903] Lih. *Subul As-Salam* (3/31).

[1904] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (5/208), *Mukhtashar Ikhtilaf Al Ulama* (3/101-102), *Syarh An-Nawawi ala Shahih Muslim* (5/483), dan *Tahdzib Al Imam Ibnu Al Qayyim ma'a Mukhtashar Sunan Abu Daud* (5/119-120).

Keempat, perintah Nabi ﷺ untuk membebaskan akad itu bisa dipahami sebagai keringanan bagi penjual, bukan pembeli, karena perintah ini memang mengandung dua perkara tersebut sedangkan salah satunya tidak lebih kuat daripada yang lain.

Kelima, hadits ini dapat dipahami berlaku pada berbagai kebutuhan yang diperlukan manusia di tanah-tanah pajak yang hasil pajaknya untuk umat Islam, sehingga pajak tersebut dibebaskan. Sedangkan untuk harta benda yang diperjual-belikan, hadits ini tidak berlaku.

Kritik ini dapat dijawab sebagai berikut:[1905]

Mengenai pernyataan mereka bahwa hadits dipahami berlaku pada terjadinya bencana alam sebelum serah-terima, bukan sesudahnya, merupakan pengarahan makna yang tidak disertai dalil. Alasannya adalah karena hadits mengkhususkan hadits ini untuk buah-buahan, dan menyebut keadaan secara umum tanpa membatasinya dengan terjadinya atau tidak terjadinya serah-terima.

Mengenai pernyataan mereka bahwa hadits tersebut dapat diarahkan maknanya kepada penjualan buah-buahan sebelum tampak kualitasnya, pernyataan ini merupakan takwil yang bertentangan dengan konteks hadits karena konteks hadits tersebut adalah kerusakan akibat bencana alam, bukan yang lain.

Mengenai penakwilan mereka bahwa hadits tersebut berbicara tentang hasil-hasil tanaman yang dibutuhkan manusia di tanah-tanah pajak, takwil ini tidak benar karena pada hari itu tidak berlaku pajak atas tanah umat Islam.

[1905] Lih. *Tahdzib Al Imam Ibnu Al Qayyim ma'a Mukhtashar Sunan Abu Daud* (5/120-121).

Dalil kedua adalah riwayat dari Jabir ﷺ, ia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda,

لَوْ بِعْتَ مِنْ أَخِيكَ ثَمَرًا، فَأَصَابَتْهُ جَائِحَةٌ، فَلَا يَحِلُّ لَكَ أَنْ تَأْخُذَ مِنْهُ شَيْئًا، بِمَ تَأْخُذُ مَالَ أَخِيكَ بِغَيْرِ حَقٍّ؟

"Seandainya engkau menjual buah-buahan kepada saudaramu lalu ia terkena bencana lama, maka tidak halal bagimu untuk mengambil sesuatu (pembayaran) darinya. Dengan alasan apa engkau mengambil harta saudaramu dengan jalan yang tidak benar?"[1906]

Hadits ini menunjukkan bahwa buah-buahan tersebut rusak sebagai harta penjual, serta menunjukkan keharaman mengambil pembayaran dari pembeli. Ini merupakan hukum yang jelas, tidak mungkin dialihkan.[1907]

Argumen dengan hadits ini dikritik dari dua sisi, yaitu:

Pertama, dengan hadits Abu Sa'id Al Khudri ﷺ mengenai pembebasan hutang. Ia berkata,

أُصِيبَ رَجُلٌ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي ثِمَارٍ ابْتَاعَهَا، فَكَثُرَ دَيْنُهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ

[1906] Lih. *Shahih Muslim ma'a Syarh An-Nawawi* (5/482, pembahasan: *Musaqah (pengairan),* bab: Pembebasan pertanggungan akibat bencana alam, no. 14-1554).

[1907] Lih. *Subul As-Salam* (3/32) dan *Al Mughni* (6/187).

صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: تَصَدَّقُوا عَلَيْهِ ، فَتَصَدَّقَ النَّاسُ عَلَيْهِ، فَلَمْ يَبْلُغْ ذَلِكَ وَفَاءَ دَيْنِهِ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِغُرَمَائِهِ: خُذُوا مَا وَجَدْتُمْ، وَلَيْسَ لَكُمْ إِلاَّ ذَلِكَ.

"Ada seorang laki-laki yang tertimpa musibah di zaman Rasulullah ﷺ terkait buah-buahan yang dibelinya sehingga hutangnya menjadi banyak. Rasulullah ﷺ lantas bersabda, *'Bersedekahlah kepada orang itu!'* Orang-orang pun bersedekah kepadanya namun hasil sedekah itu tidak sampai bisa melunasi hutangnya. Rasulullah ﷺ lantas bersabda kepada orang-orang yang berpiutang padanya, *'Ambillah apa yang kalian dapati, dan kalian tidak memiliki hak selain itu'.*"[1908]

Seandainya pertanggungan menjadi beban penjual, tentulah musibah tersebut menimpanya. Oleh karena itu Nabi ﷺ memerintahkan sedekah kepada pembeli, maka hal itu menunjukkan bahwa pertanggungan berada di pundak pembeli.[1909]

Argumentasi ini dikritik dari dua sisi, yaitu:

Pertama, adanya *khiyar* tidak menghalangi ketetapan serah-terima karena pembeli dalam hal *khiyar* berhak mengembalikan barang lantaran cacat yang terjadi di masa *khiyar.* Jika serah-terima sempurna, maka seperti itulah ketentuan yang berlaku

---

[1908] Lih. *Shahih Muslim ma'a Syarh An-Nawawi* (5/484, pembahasan: Pengairan, bab: Anjuran Membebaskan Hutang, no. 18-1556).

[1909] Lih. *Syarh Az-Zarkasyi* (3/521).

dalam jual-beli buah-buahan. *Khiyar* bukan merupakan bukti akan tidak adanya serah-terima.

Kedua, khiyar akibat kekeringan menjadi hak pembeli karena adanya kewajiban pengairan atas penjual. Tetapi pembeli tidak berhak meminta pengembalian pembayaran manakala terjadi kerusakan karena penjual tidak wajib menghapuskan jual-beli.[1910]

Dalil kedua adalah buah-buahan yang ada di pohonnya itu sama kedudukannya dengan sewa. Ketentuan yang menjadi kebiasaan dalam jual-beli buah-buahan adalah ia diambil sedikit demi sedikit. Sama seperti manfaat rumah sewa yang diambil waktu demi waktu. Kerusakan rumah sewa sebelum manfaat diambil secara sempurna itu mengakibatkan batalnya akad sewa meskipun telah ada perkenan untuk mengambilnya. Demikian pula, kerusakan buah-buahan yang dijual sebelum dipanen itu mengakibatkan batalnya jual-beli meskipun telah ada perkenan, sehingga ia menjadi tanggung jawab penjual, sama seperti sewa-menyewa.[1911]

Argumentasi mereka dapat dibantah bahwa penyamaan antara buah-buahan dan manfaat rumah sewa itu tidak benar. Perbedaannya adalah manfaat rumah itu tidak ada seketika itu juga, dan orang yang menyewa tidak bisa mengambilnya sehingga akad sewa menjadi batal akibat kerusakan rumah sebelum batas waktunya. Adapun buah-buahan tidak demikian karena ia ada saat itu juga dan pembeli bisa mengambil tindakan terhadap seketika itu juga. Karena itu jual-beli tidak rusak akibat kerusakan buah-

---

[1910] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (5/208).

[1911] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (5/206), *Al Mughni* (6/178), dan *Syarh Az-Zarkasyi* (3/520).

buahan setelah ada perkenan untuk mengambil tindakan terhadapnya. Allah Mahatahu.[1912]

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Mereka yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu madzhab baru yang mengatakan bahwa akibat bencana alam sesudah pelepasan penguasaan merupakan tanggung jawab pembeli dan jual-beli sah, mengajukan dalil-dalil nash dan akal sebagai berikut:

Dalil pertama adalah riwayat dari Anas bin Malik ﷺ,

أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ بَيْعِ الثِّمَارِ حَتَّى تُزْهِيَ، فَقِيلَ لَهُ: وَمَا تُزْهِي؟ قَالَ: حَتَّى تَحْمَرَّ. فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَرَأَيْتَ إِذَا مَنَعَ اللهُ الثَّمَرَةَ، بِمَ يَأْخُذُ أَحَدُكُمْ مَالَ أَخِيهِ.

"Rasulullah ﷺ melarang menjual buah-buahan hingga ia mengalami *izha*'.[1913] Lalu Anas ditanya, 'Apa itu *izha*'?' Ia menjawab, 'Memerah'. Rasulullah ﷺ bersabda, *'Apa pendapatmu seandainya Allah menghalangi buah-buahan itu (untuk matang).*

[1912] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (5/209).

[1913] Kata تُزْهِي untuk buah-buahan berarti memerah atau menguning sebagai tanda kematangannya dan tanda bahwa ia telah selamat dari kerusakan. Lih. *Ma'alim As-Sunan ma'a Mukhtashar Sunan Abu Daud* (5/41).

Dengan jalan apa salah seorang di antara kalian mengambil harta saudaranya'?"[1914]

Letak argumen dalam hadits ini adalah seandainya kerusakan buah-buahan akibat bencana alam itu menjadi tanggung jawab penjual, tentulah sabda Nabi ﷺ ini tidak memiliki makna dan manfaat, *"Dengan jalan apa salah seorang di antara kalian mengambil harta saudaranya?"* Selain itu, tentulah pembeli dianggap mengambil harta saudaranya, dan tentulah penjual wajib mengembalikan pembayaran kepadanya.[1915]

Argumen ini dikritik[1916] bahwa makna kalimat "*Dengan jalan apa salah seorang di antara kalian mengambil harta saudaranya?"* adalah boleh mengambil, tetapi ini menjadi penentangan terhadap penjual dalam mengambil pembayaran. Kalimat ini serupa dengan firman Allah,

وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ، وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ

"Bagaimana kamu akan mengambilnya kembali, padahal sebagian kamu telah bergaul (bercampur) dengan yang lain sebagai suami-istri." (Qs. An-Nisaa` [4]: 20-21)

Dalil kedua adalah riwayat dari Amrah binti Abdurrahman, ia berkata:

ابْتَاعَ رَجُلٌ ثَمَرَ حَائِطٍ، فِي زَمَانِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَعَالَجَهُ، وَقَامَ فِيهِ، حَتَّى يَتَبَيَّنَ

[1914] HR. Al Bukhari (6/245, pembahasan: Jual-beli, bab: Menjual Buah-Buahan sebelum Tampak Kematangannya Lalu Terkena Bencana Alam, no. 2198).

[1915] Lih. *At-Tahdzib* (3/393) dan *Al Bayan* (5/389).

[1916] Lih. *Syarh Az-Zarkasyi* (3/523).

لَهُ النُّقْصَانُ. فَسَأَلَ رَبَّ الْحَائِطِ أَنْ يَضَعَ لَهُ، أَوْ أَنْ يُقِيلَهُ. فَحَلَفَ أَنْ لاَ يَفْعَلَ. فَذَهَبَتْ أُمُّ الْمُشْتَرِي إِلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَذَكَرَتْ ذَلِكَ لَهُ. فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: تَأَلَّى أَنْ لاَ يَفْعَلَ خَيْرًا. فَسَمِعَ بِذَلِكَ رَبُّ الْحَائِطِ، فَأَتَى رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، هُوَ لَهُ.

"Seorang laki-laki membeli buah-buahan dari sebuah kebun pada zaman Rasulullah ﷺ, lalu orang itu merawatnya dan menjaganya hingga tampak buah-buahan tersebut berkurang kualitasnya. Ia lantas meminta kepada pemilik kebun untuk membebaskan tanggungan baginya, atau untuk menghapus akad.[1917] Namun pemilik kebun itu bersumpah untuk tidak melakukannya. Ibunya pembeli tersebut lantas pergi menemui Rasulullah ﷺ dan mengadukan hal itu kepada beliau. Rasulullah ﷺ pun bersabda, *'Dia bersumpah dengan sekeras-kerasnya untuk tidak melakukan kebaikan'.* Ketika ucapan Nabi ﷺ ini terdengar

---

[1917] Kata يُقِيلُ berarti menghapus akad atau jual-beli dengan kerelaan dua pihak. Lih. *Mu'jam Lughah Al Fuqaha'* (hal. 62) dan *Mukhtar Ash-Shihah* (hal. 560).

oleh pemilik kebun, ia pun mendatangi Rasulullah ﷺ dan berkata, 'Ya Rasulullah, buah-buahan itu untuknya'."[1918]

Argumentasi dengan hadits ini dapat dilihat dari dua sisi, yaitu:

Pertama, Nabi ﷺ mendudukkan pengurangan tanggungan atas pembeli sebagai sebuah kebaikan dan keutamaan, bukan sebagai kewajiban dan keharusan.

Kedua, Nabi ﷺ tidak memaksa penjual untuk mengurangi tanggungan atas pembeli hingga ucapan beliau sampai kepada pembeli lalu ia melakukan pengurangan secara sukarela. Seandainya hukumnya wajib, tentulah Nabi ﷺ memaksanya untuk melakukannya.[1919]

Argumen ini dapat dikritik bahwa sebenarnya mereka tidak memiliki hujjah dalam hadits tersebut, karena melakukan kewajiban itu juga sebuah kebaikan. Jika seseorang bersumpah dengan sangat keras untuk tidak melakukan kewajiban, maka ia telah bersumpah untuk tidak melakukan suatu kebaikan.[1920]

Dalil ketiga adalah riwayat dari Abu Sa'id Al Khudri, ia berkata:

[1918] HR. Malik dalam *Al Muwaththa'* (hal. 334-335, pembahasan: Jual-beli, bab: Bencana Alam yang Terjadi Dalam Jual-Beli Buah-Buahan dan Hasil Bumi, secara *mursal*) Ahmad dalam *Al Musnad* (6/36, 105), dan Al Baihaqi dalam *As-Sunan Al Kubra* (5/305).

Al Baihaqi berkomentar, "Dalam sanadnya terdapat Haritsah; statusnya lemah dan tidak bisa dijadikan hujjah."

Al Hafizh (*At-Talkhish Al Habir,* 3/30) berkata, "Hadits ini dilansir dalam *Ash-Shahihain* dari jalur Yahya bin Sa'id dari Amrah dari Aisyah ﵂ secara ringkas. Maksudnya tidak ada keterangan tentang buah-buahan."

Kata تألى berarti bersumpah kepada Allah. Lih. *Mukhtashar An-Nihayah* (hal. 5).

[1919] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (5/207).

[1920] Lih. *Al Mughni* (6/178).

أُصِيبَ رَجُلٌ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي ثِمَارٍ ابْتَاعَهَا، فَكَثُرَ دَيْنُهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: تَصَدَّقُوا عَلَيْهِ ، فَتَصَدَّقَ النَّاسُ عَلَيْهِ، فَلَمْ يَبْلُغْ ذَلِكَ وَفَاءَ دَيْنِهِ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِغُرَمَائِهِ: خُذُوا مَا وَجَدْتُمْ، وَلَيْسَ لَكُمْ إِلاَّ ذَلِكَ.

"Ada seorang laki-laki yang tertimpa musibah di zaman Rasulullah ﷺ terkait buah-buahan yang dibelinya sehingga hutangnya menjadi banyak. Rasulullah ﷺ lantas bersabda, *'Bersedekahlah kepada orang itu!'* Orang-orang pun bersedekah kepadanya namun hasil sedekah itu tidak sampai bisa melunasi hutangnya. Rasulullah ﷺ lantas bersabda kepada orang-orang yang berpiutang padanya, *'Ambillah apa yang kalian dapati, dan kalian tidak memiliki hak selain itu'.*"[1921]

Letak argumen dalam hadits ini adalah: Seandainya kerusakan buah-buahan akibat bencana alam bukan tanggungan pembeli, tentulah Nabi ﷺ tidak memerintahkan sedekah kepadanya, Nabi ﷺ tidak memperkenankan orang-orang yang berpiutang padanya untuk mengambil harta yang mereka temukan, dan tentulah Nabi ﷺ menjadikannya sebagai tanggung jawab penjual dan mengurangi tanggungan bagi pembeli. Hal itu

---

[1921] *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

menunjukkan bahwa kerusakan tersebut menjadi pertanggungan pembeli.[1922]

Argumen ini dikritik bahwa hadits ini tidak menyebutkan bencana. Dimungkinkan musibah yang terjadi bukan karena bencana, melainkan akibat perbuatan manusia seperti dirampok atau dicuri. Dimungkinkan pula buah-buahan rusak sesudah dipanen dan serah terima yang sempurna. Dalam kasus ini, kerusakan menjadi tanggung jawab pembeli. Jika tidak, maka ia menjadi tanggung jawab penjual. Sabda Nabi ﷺ dalam hadits ini, *"Dan kalian tidak memiliki hak selain itu"* menunjukkan bahwa hutang tersebut tidak wajib bagi pembeli. Seandainya wajib, tentulah hutang tidak gugur semata karena kesulitan. Sebaliknya, yang wajib mereka lakukan adalah memberikan penangguhan hingga memperoleh kemudahan sebagaimana hukum bagi seorang pailit yang dililit hitang dan tidak memiliki harta benda.[1923]

Dalil Logika

Mereka mengatakan bahwa *takhliyah* dalam akad yang sah itu sama kedudukannya dengan serah-terima. Dalilnya adalah pembeli boleh menjual buah-buahan dan melakukan tindakan terhadapnya. Penjual telah menyerahkannya kepada pembeli sehingga seolah-olah pembeli telah mengambilnya. Karena itu, kerusakan sesudah serah-terima itu menjadi tanggung jawab pembeli.[1924]

[1922] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (5/207), *Syarh Az-Zarkasyi* (3/521), dan *Syarh An-Nawawi ala Shahih Muslim* (5/483).

[1923] Lih. *Ma'alim As-Sunan ma'a Mukhtashar Sunan Abu Daud* (5/119-120), *Syarh Az-Zarkasyi* (3/521), *Syarh An-Nawawi ala Shahih Muslim* (5/483), dan *Nail Al Authar* (5/271).

[1924] Lih. *Al Bayan* (5/389-390) dan *Subul As-Salam* (3/32).

Oleh karena *takhliyah* bukan merupakan serah-terima yang sempurna, dengan dalil bahwa seandainya buah-buahan rusak akibat kekurangan air sebagai keteledoran dari penjual, maka pembeli memiliki hak *khiyar* antara menghapus akad atau memperkenankannya.[1925]

Tarjih[1926]

Setelah menimbang dalil-dalil dua pendapat dan mendiskusikannya, tampak bagi penulis bahwa pendapat yang lebih mendekati kebenaran dan sesuai dengan dalil adalah pendapat bahwa tidak ada pembebasan pertanggungan akibat bencana alam, dan tanggungan atas kerusakan buah-buahan berada di pundak pembeli. Alasannya adalah penjual telah mempersilakan pembeli untuk menguasai buah-buahan dan membelanjakannya. Pembeli dianggap teledor karena tidak segera mengambil buah-buahan sehingga dialah yang menanggung kerusakan.[1927]

Adapun bencana yang karenanya Rasulullah ﷺ perintahkan untuk membebaskan tanggungan adalah bencana yang menimpa buah-buahan yang dijual sebelum tampak kematangannya. Sedangkan bencana yang karenanya Rasulullah ﷺ tidak menggugurkan tanggung jawab dan memaksa pembeli untuk menanggungnya adalah bencana yang menimpa buah-buahan sesudah tampak kematangannya. Pendapat ini mempertemukan dalil-dalil yang ada sebagaimana komentar para ulama bahwa makna mutlak dalam hadits riwayat Jabir terkait perintah

---

1925 Lih. *Al Mughni* (6/178), *At-Tahdzib* (3/393), dan *Al Bayan* (5/388-389).

1926 Lih. *Al Muhalla* (9/169), *Syarh Az-Zarkasyi* (3/523-524), *Fath Al Bari* (6/247), *Ikhtilaf Al Ulama`* (3/101), dan *Subul As-Salam* (3/31).

1927 Lih. *Majmu' Al Fatawa Ibnu Taimiyyah* (29/401-402).

membebaskan pertanggungan akibat bencana alam itu diarahkan kepada makna yang terbatas dalam hadits Anas. Dalam hadits Anas ini, pembebasan pertanggungan dibatasi dengan ketentuan ketika buah-buahan dijual sebelum tampak kematangannya tanpa syarat memanennya.

Dalilnya adalah riwayat dari Zaid bin Tsabit ﷺ, ia berkata:

كَانَ النَّاسُ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَتَبَايَعُونَ الثِّمَارَ، فَإِذَا جَدَّ النَّاسُ وَحَضَرَ تَقَاضِيهِمْ، قَالَ الْمُبْتَاعُ: إِنَّهُ أَصَابَ الثَّمَرَ الدُّمَانُ، أَصَابَهُ مُرَاضٌ، أَصَابَهُ قُشَامٌ، عَاهَاتٌ يَحْتَجُّونَ بِهَا، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا كَثُرَتْ عِنْدَهُ الْخُصُومَةُ فِي ذَلِكَ: فَإِمَّا لاَ، فَلاَ تَتَبَايَعُوا حَتَّى يَبْدُوَ صَلاَحُ الثَّمَرِ كَالْمَشُورَةِ يُشِيرُ بِهَا لِكَثْرَةِ خُصُومَتِهِمْ.

"Orang-orang di zaman Rasulullah ﷺ melakukan jual-beli buah-buahan. Ketika orang-orang telah memanen dan tiba waktunya penagihan mereka, maka pembeli berkata, 'Buah-buahan itu terkena *duman,*[1928] terkena penyakit, terkena *qusyam*'.[1929] Semua itu adalah cacat-cacat yang mereka jadikan

---

[1928] *Duman* adalah kerusakan pada kurma pada mayangnya sehingga isi kurma keluar dalam keadaan hitam dan busuk.

[1929] *Qusyam* adalah penyakit yang mengakibatkan buah-buahan rontok sebelum menjadi pentil. Lih. *Mukhtashar An-Nihayah* (hal. 127).

dalih. Ketika terjadi banyak perselisihan di hadapan Nabi ﷺ tentang hal itu, maka beliau pun bersabda, *'Jika kalian tidak bisa meninggalkan jual-beli seperti ini, maka janganlah kalian melakukan jual-beli sebelum tampak kematangan buah'.* Ini seperti arahan yang beliau berikan lantaran banyaknya perselisihan mereka."[1930]

Dalam riwayat Abu Dawud terdapat tambahan redaksi:

يَتَبَايَعُونَ الثِّمَارَ قَبْلَ بُدُوِّ صَلاَحِهَا.

"Mereka melakukan jual-beli buah-buahan sebelum tampak kematangannya."[1931]

Dengan demikian tampak jelas bahwa mereka melakukan jual-beli buah-buahan sebelum tampak kematangannya, dan bahwa bencana tidak membebaskan pertanggungan. Jika tidak demikian, maka perselisihan mereka tidak ada gunanya. Rasulullah ﷺ telah memutuskan hal itu dengan melarang jual-beli sebelum buah-buahan tampak matang.

1930 Lih. *Shahih Al Bukhari ma'a Fath Al Bari* (6/238, pembahasan: Jual-beli, bab: Penjualan Buah-Buahan sebelum Tampak Kematangannya).

1931 HR. Abi Daud (3/253, pembahasan: Jual-beli, bab: Penjualan Buah-Buahan sebelum Tampak Kematangannya, no. 3372).

Status hadits *shahih*. Lih. *Shahih Sunan Abu Daud* (2/648).

BAHASAN KETIGA

Pertanggungan atas Sesuatu yang Rusak Akibat Talang yang Mengarah Ke Jalan

Syaikh berkata, "Boleh mengeluarkan talang ke jalan. Sedangkan sesuatu yang rusak akibat talang tersebut dipertanggungkan menurut madzhab baru."[1932]

Jika talang yang keluar ke jalan jatuh, atau ada sesuatu yang jatuh darinya lalu mengakibatkan tewasnya seseorang, atau mengakibatkan kerusakan harta berupa hewan ternak atau selainnya, apakah yang rusak itu ditanggung?

Dalam hal ini ada dua pendapat dari Asy-Syafi'i,[1933] yaitu:

[1932] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 284) dan *Mughni Al Muhtaj* (5/342-343).

[1933] Lih. *At-Tahdzib* (7/208), *Al Bayan* (11/464), dan *Fath Al Aziz* (10/426).

Al Baihaqi berkata, "Jika talang jatuh dan menimpa sesuatu lalu rusak, jika semua bagian talang berada di tempat miliknya, maka tidak ada pertanggungan. Jika sebagiannya berada di luar tempat miliknya lalu talang tersebut patah dan bagian yang di luar itu jatuh, maka ia menanggung semua kerusakan yang diakibatkannya. Jika seluruhnya jatuh, maka ia wajib menanggung sebagian disebabkan bagian yang berada di luar tempat miliknya, baik mengenai ujung yang ada di luar, atau mengenai ujung yang lain, baik ia jatuh dalam keadaan patah menjadi dua, atau dalam keadaan utuh."

Pertama, Asy-Syafi'i dalam madzhab lama mengatakan bahwa pemilik talang tidak wajib menanggung sesuatu yang rusak. Pendapat ini juga dikemukakan oleh Malik.[1934]

Kedua, Asy-Syafi'i dalam madzhab baru mengatakan bahwa ia wajib menanggungnya. Pendapat ini dikemukakan oleh Abu Hanifah[1935] dan Ahmad.[1936]

Dalil-Dalil Pendapat Pertama

Mereka yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu pendapat lama yang mengatakan bahwa pemilik talang tidak wajib menanggung sesuatu yang rusak, mengajukan dalil bahwa pemilik talang terpaksa mengarahkannya ke jalan agar bangunannya tidak runtuh. Ini merupakan kebutuhan primer dari bangunan sehingga ia tidak menanggung kerusakan yang diakibatkannya, seperti seandainya ia mengeluarkan talang ke tempat miliknya.[1937]

Argumen ini dikritik: Kami tidak menerima kebolehan mengeluarkan talang, karena ia mengeluarkan ke awang-awang milik orang lain sesuatu yang membahayakannya, sehingga hal itu serupa dengan mengeluarkan talang ke tempat milik orang tertentu tanpa izinnya. Dengan demikian, ia telah melanggar hak dan ia harus menanggung kerusakan yang diakibatkannya.[1938]

Lih. *At-Tahdzib* (7/208). Seperti inilah keterangan Al Kasani dari kalangan madzhab Hanafi. Lih. *Bada 'i' Ash-Shana 'i'* (6/342).

1934 Lih. *Asy-Syarh Al Kabir ma'a Hasyiyah Ad-Dasuqi* (4/553), dan *Jawahir Al Iklil* (2/443).

1935 Lih. *Al Mabsuth* (27/51) dan *Bada 'i' Ash-Shana 'i'* (6/342).

1936 Lih. *Al Mughni* (12/98).

1937 Lih. *At-Tahdzib* (7/208), *Al Bayan* (11/464), *Fath Al Aziz* (10.426), dan *Al Mughni* (12/98).

1938 Lih. *Al Mughni* (12/98).

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Mereka yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu madzhab baru yang mengatakan bahwa ia wajib menanggungnya, mengajukan dalil bahwa pemilik talang menanggung karena ia jatuh di tempat umum, yaitu jalan. Karena itu kebolehannya dibatasi dengan syarat selamat. Seperti seandainya seseorang menaburkan tanah di jalan untuk memuluskan permukaannya tetapi mengakibatkan seseorang jatuh dan mati, maka ia bertanggung jawab.[1939]

Argumen ini dikritik bahwa kebolehan yang *syar'i* itu meniadakan tanggung jawab.

Tarjih

Pendapat yang mewajibkan tanggung jawab lebih pantas diunggulkan karena pemilik talang melakukannya untuk maslahat pribadinya, sedangkan hal-hal yang mengakibatkan mudharat harus ditolak. Pemilik talang itu sebenarnya bisa membuat sumur untuk menampung air limbah di tanah miliknya, atau membatasi air agar mengalir ke parit tanpa mengeluarkannya sedikit pun.[1940] Allah Mahatahu.

[1939] Lih. *At-Tahdzib* (7/208), *Al Bayan* (11/464), *Fath Al Aziz* (10/426), dan *Al Mughni* (12/98).

[1940] Lih. *Fath Al Aziz* (10/426).

BAHASAN KEEMPAT

Pertanggungan Mahar dan Nafkah Dalam Pernikahan Budak dengan Seizin Majikan

Syaikh berkata, "Majikan yang mengizinkan pernikahan budaknya tidak menanggung mahar atau nafkah menurut madzhab baru."[1941]

Jika seorang majikan mengizinkan budaknya untuk menikah lalu budaknya itu menikah padahal ia tidak bekerja dan tidak diizinkan berdagang, maka dari mana ia memenuhi kebutuhan mahar dan nafkah?

Dalam hal ini ada dua pendapat dari Asy-Syafi'i,[1942] yaitu:

Pertama, Asy-Syafi'i dalam madzhab lama mengatakan bahwa mahar dan nafkah ditanggung oleh majikannya sehingga budak tidak dituntut atas kewajiban tersebut. Pendapat ini dinilai *shahih* oleh Al Baghawi dari kalangan madzhab Asy-Syafi'i. Ini juga

---

[1941] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 217) dan *Mughni Al Muhtaj* (4/359).

[1942] Lih. *Al Wasith* (5/202), *Al Wajiz ma'a Fath Al Aziz* (8/202), *At-Tahdzib* (5/269-270), dan *Raudhah Ath-Thalibin* (7/227).

Al Imrani berkata, "Syaikhani (Abu Hamid dan Abu Ishaq) menuturkan dua pendapat tentang mahar dan nafkah. Sedangkan Al Qadhi Abu Thayyib menceritakannya sebagai dua turunan pendapat." Lih. *Al Bayan* (9/457).

merupakan pendapat kalangan madzhab Hanbali secara mutlak.[1943]

Kedua, Asy-Syafi'i dalam madzhab baru mengatakan bahwa majikan tidak menanggung mahar dan nafkah kecuali ia menyatakan pertanggungan dengan tegas. Ini juga merupakan pendapat kalangan madzhab Hanafi[1944] dan Maliki.[1945]

Dalil-Dalil Pendapat Pertama

Mereka yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu pendapat lama yang mengatakan bahwa mahar dan nafkah ditanggung oleh majikannya, beralasan bahwa mahar dan nafkah itu berada dalam tanggungan tuan. Ketika ia mengizinkan budaknya untuk menikah padahal ia mengetahui kewajiban mahar dan nafkah serta mengetahui keadaan budak tersebut maka hal itu dianggap sebagai kerelaannya untuk menanggung mahar dan nafkah.[1946]

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Mereka yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu madzhab baru yang mengatakan bahwa mahar dan nafkah ditanggung oleh budak, beralasan bahwa mahar adalah hutang

---

[1943] Ibnu Qudamah berkata, "Mahar dan nafkah ditanggung tuannya, baik tuannya menyatakan menanggung atau tidak, dan baik ia melangsungkan sendiri akad atau mengizinkan budaknya untuk menikah lalu budaknya itu mengadakan akad, dan baik budaknya itu diizinkan berniaga atau dibatasi ruang geraknya. Pendapat ini diredaksikan oleh Ahmad." Lih. *Al Mughni* (9/425).

[1944] Lih. *Al Mabsuth* (5/198), *Ad-Durr Al Mukhtar ma'a Hasyiyah Radd Al Mukhtar* (3/164), dan *Fath Al Qadir ma'a Asy-Syarh* (3/371).

[1945] Lih. *Al Mudawwanah Al Kubra* (4/22) dan *Hasyiyah Ad-Dasuqi ma'a Asy-Syarh Al Kabir* (2/799).

[1946] Lih. *Al Bayan* (9/457).

yang wajib karena kerelaan orang yang berhak, sehingga jadinya seperti orang yang meminjam sesuatu dan merusaknya. Ia menanggung kerusakan tersebut, dan pertanggungan ini melekat pada dirinya.

Ar-Rafi'i berkata, "Al Qadhi Ibnu Kaj menuturkan satu pendapat bahwa tanggungan tersebut melekat pada diri budak karena disamakan kedudukannya dengan sanksi *jinayah* (perbuatan pidana)."[1947]

Tarjih

Pendapat yang mengatakan mahar dan nafkah dalam pernikahan budak ditanggung oleh budak sendiri itu lebih unggul karena mahar merupakan hutang yang melekat pada diri budak atas kerelaan majikannya, sama seperti hutang-hutang yang lain. Mahar merupakan kompensasi atas kemaluan yang telah menjadi milik budak tersebut, bukan majikannya. Barangsiapa yang memiliki kompensasi, maka ia juga memiliki obyek yang dikompensasikan. Ini merupakan pendapat yang masyhur dari dua pendapat di kalangan madzhab Asy-Syafi'i. Allah Mahatahu.[1948]

[1947] Lih. *Fath Al Aziz* (8/203).

[1948] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (9/77) dan *Raudhah Ath-Thalibin* (7/226).

BAHASAN KELIMA

Pertanggungan Bagian Tubuh yang Bisa Ditaksir Dari Budak Manakala Dirusak

Syaikh berkata, "Diri budak ditanggung dengan nilainya, baik rusak dengan sendirinya atau dirusak oleh tangan yang melanggar hak; serta bagian-bagian tubuhnya yang tidak bisa ditaksir nilai *arsy*-nya[1949] dari orang merdeka sebesar nilainya yang terkurangi. Demikian pula dengan bagian-bagian tubuh yang dapat ditaksir nilainya manakala ia rusak. Apabila dirusak, maka seperti itu pula ketentuannya dalam madzhab lama. Sedangkan menurut madzhab baru, ia ditaksir nilainya dengan sesama budak."[1950]

Penjelasannya, bagian tubuh yang rusak dan luka itu terbagi menjadi dua macam berdasarkan dendanya,[1951] yaitu:

[1949] *Arsyu* adalah harta yang wajib dibayarkan sebagai pertanggungan atas berkurangnya anggota tubuh dan semisalnya. Lih. *Mu'jam Lughah Al Fuqaha'* (hal. 34).

[1950] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 147) dan *Mughni Al Muhtaj* (3/344).

[1951] Lih. *Fath Al Aziz* (5/412) dan *Al Bayan* (7/15).

Pertama, bagian tubuh yang tidak memiliki denda yang bisa ditaksir nilainya sesuai orang merdeka, seperti keperawanan, gemuk dan kurus, luka di badan dan semisalnya. Kewajiban di dalamnya adalah mengembalikan budak dan denda seukuran penyusutan nilai, baik kerusakan terjadi akibat perbuatan pidana atau karena terjadi kecelakaan di tangan orang yang melanggar hak.

Kedua, bagian tubuh yang memiliki denda yang diukur berdasarkan orang merdeka, seperti tangan, kaki dan semisalnya. Kasus ini perlu dilihat; jika kerusakan terjadi bukan karena perbuatan pidana, seperti orang yang menculik seorang budak lalu tangannya jatuh akibat faktor alam misalnya, maka dendanya sebesar penyusutan nilainya menurut pendapat yang *shahih* di kalangan madzhab Asy-Syafi'i.[1952]

Adapun jika kerusakan terjadi akibat perbuatan pidana, seperti orang yang mengambil budak orang lain tanpa izin, atau memotong tangannya, atau mencongkel matanya, maka apakah dendanya seukuran penyusutan nilai budak, ataukah dengan ukuran yang ditetapkan?

Dalam hal ini ada dua pendapat dari Asy-Syafi'i,[1953] yaitu:

Pertama, Asy-Syafi'i dalam madzhab lama mengatakan bahwa kewajibannya adalah seukuran penyusutan nilai budak dengan mengqiyaskan kepada harta benda lain. Juga karena budak itu ibarat hewan yang dimiliki, sehingga pertanggungannya sebesar penyusutan nilainya. Ini juga merupakan pendapat

---

[1952] Lih. *Raudhah Ath-Thalibin* (5/12).

[1953] Lih. *At-Tahdzib* (4/300), *Fath Al Aziz* (5/412), *Mughni Al Muhtaj* (3/344), dan *Raudhah Ath-Thalibin* (5/12).

Malik,[1954] satu riwayat pendapat dari Ahmad,[1955] serta dipegang oleh kalangan madzhab Hanafi.[1956]

Kedua, Asy-Syafi'i dalam madzhab baru mengatakan bahwa nilainya ditaksir dari budak juga. Nilai baginya itu seperti diyat bagi orang merdeka. Karena itu, kewajiban untuk tangan budak itu setengah nilainya, sebagaimana kewajiban untuk tangan orang merdeka adalah setengah diyatnya. Inilah pendapat yang didasarkan pada qiyas.[1957]

Al Baghawi dari kalangan madzhab Asy-Syafi'i berkata, "Berdasarkan madzhab baru Asy-Syafi'i, selain orang yang mengambil tanpa izin menanggung setengah nilai. Berdasarkan pendapat ini, orang yang mengambil budak tanpa izin itu menanggung ukuran terbanyak, antara setengah nilai atau denda penyusutan. Jika setengah nilai budak lebih banyak, maka itulah kewajiban yang harus ia bayarkan lantaran ada penyebabnya, yaitu memotong tangan. Jika nilai penyusutan lebih banyak, maka itulah yang wajib ia bayarkan lantaran ada penyebabnya, yaitu mengambil tanpa izin."[1958]

Pendapat ini dipegang oleh Ahmad dalam sebuah riwayat pendapat darinya.[1959]

Dalil-Dalil Pendapat Pertama[1960]

[1954] Lih. *Al Mudawwanah Al Kubra* (9/316-317) dan *Jawahir Al Iklil* (2/229).
[1955] Lih. *Al Kafi* (2/390), *Al Mubdi'* (5/163), dan *Al Mughni* (7/372).
[1956] Lih. *Bada'i' Ash-Shana'i'* (6/151) dan *Mukhtashar Ikhtilaf Al Ulama* (4/175).
[1957] Lih. *Fath Al Aziz* (5/412).
[1958] Lih. *At-Tahdzib* (4/300).
[1959] Lih. *Al Kafi* (2/390) dan *Al Mubdi'* (5/163).
[1960] Silakan baca dalil-dalil pendapat ini dalam *Al Bayan* (7/15), *Mughni Al Muhtaj* (3/344), dan *Fath Al Aziz* (5/412).

Mereka yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu pendapat lama yang mengatakan bahwa kewajibannya adalah seukuran penyusutan nilai budak, adalah qiyas budak terhadap seluruh harta benda bahwa semuanya merupakan harta benda yang dimiliki. Karena itu, penyusutan nilai budak akibat terpotongnya tangan atau hilangnya mata itu ditanggung seperti pertanggungan harta benda lainnya.

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Mereka yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu madzhab baru yang mengatakan bahwa kewajibannya adalah ditaksir nilainya dari budak, berargumen bahwa apa saja yang ditanggung dengan pengganti yang diukur dari diyat orang merdeka itu juga ditanggung dengan semisal itu, yaitu nilai budak, dengan diqiyaskan kepada jiwa. Alasannya adalah karena budak itu serupa dengan orang merdeka dalam banyak hukum. Karean itu, ia dipertanggungkan seperti pertanggungan orang merdeka.

Tarjih

Pendapat yang mengatakan bahwa kewajiban ditaksir dari nilai budak itu lebih unggul karena budak secara substansi adalah manusia, bukan hewan ternak. Perbudakan merupakan perkara insidental, sedangkan ketentuan awal yang melekat pada manusia adalah merdeka. Dalam banyak hukum, budak serupa dengan orang merdeka. Karena itu, mengaitkannya dengan hukum-hukum orang merdeka itu lebih mendekati kebenaran daripada mengaitkannya dengan hukum hewan piaraan. Allah Mahatahu.

BAHASAN KEENAM

Menjamin Sesuatu yang tidak Diketahui dan Pembebasan Darinya

Syaikh berkata tentang *madhmun bih* (sesuatu yang dijamin), "Ia harus diketahui (definitif) menurut madzhab baru. Pembebasan terhadap sesuatu yang tidak diketahui itu batal menurut madzhab baru, kecuali unta diyat. Menurut pendapat yang paling *shahih*, unta diyat tersebut boleh dijamin (ditanggung)."[1961]

Penanggungan Sesuatu yang Tidak Definitif

Saya tidak menemukan ulama madzhab Asy-Syafi'i generasi awal yang menegaskan madzhab baru dan lama dalam masalah ini kecuali Al Ghazali. Dalam hal ini ia diikuti oleh Imam Abu Qasim Ar-Rafi'i dalam kedua kitabnya, yaitu *Fath Al Aziz Syarh Al Wajiz li Al Ghazali*[1962] dan *Al Muharrar fi Al Fiqh Asy-Syafi'i*.[1963] Hal ini seperti yang disebutkan An-Nawawi dalam *Al Minhaj*.

[1961] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 129) dan *Mughni Al Muhtaj* (3/205-206).
[1962] Lih. *Al Wajiz ma'a Fath Al Aziz* (5/156).

Al Imrani berkata, "Abu Abbas berkata bahwa ini adalah pendapat Asy-Syafi'i dalam madzhab lama, yaitu sah memperjaminkan nafkah istri dalam jangka waktu tertentu di masa mendatang."

Ini merupakan penjaminan yang tidak wajib dan penjaminan yang tidak definitif. Pendapat ini merupakan hasil dari metode pendapat ulama Khurasan, bahwa masalah ini memiliki dua pendapat.

Syaikh Abu Hamid berkata, "Semua sahabat kami menolak hal itu. Mereka mengatakan bahwa penjaminan keduanya tidak sah menurut satu pendapat pun."

Syaikh Abu Hamid menjawab pendapat mereka tentang sahnya penjaminan nafkah istri dalam jangka waktu tertentu di masa mendatang. Ia berkata, "Ia membolehkannya karena pemberian nafkah hukumnya wajib atas seseorang berdasarkan akad. Dengan demikian ia telah menanggung sesuatu yang wajib, tetapi penjaminan tidak sah kecuali penjaminan atas sesuatu yang ditetapkan ukurannya, bukan sesuatu yang tidak definitif."[1964]

Bentuk Masalah

Bentuk masalah ini adalah seseorang berkata, "Aku menanggung untukmu piutang yang menjadi hakmu atas fulan," padahal ia tidak mengetahui ukuran dan jenisnya.[1965]

Apakah penjaminan terhadap sesuatu yang tidak definitif itu hukumnya sah? Ada dua pendapat tentang hal ini,[1966] yaitu:

[1963] Lih. *Al Muharrar fi Al Fiqh Asy-Syafi'i* (hal. 645).
[1964] Lih. *Al Bayan* (6/316-317).
[1965] Lih. *Fath Al Aziz* (5/156) dan *Raudhah Ath-Thalibin* (4/250).

Pertama, menurut pendapat lama Asy-Syafi'i, hukumnya boleh dengan syarat dapat ditaksir batasan maksimalnya, seperti seseorang berkata, "Aku menanggung harga barang yang engkau jual kepada fulan," sedangkan ia tidak mengetahui nilainya. Alasan kebolehannya adalah harga barang tersebut mudah untuk diketahui. Adapun jika ia berkata, "Aku menjamin untukmu apa yang menjadi hakmu atas fulan," maka pernyataan ini tak ayal lagi batal.[1967] Pendapat sahnya penjaminan atas obyek yang tidak definitif dipegang oleh Abu Hanifah,[1968] Malik,[1969] dan Ahmad.[1970]

Kedua, berdasarkan pendapat baru Asy-Syafi'i, penjaminan sesuatu yang tidak definitif hukumnya batal.

Al Muzani berkata, "Seandainya seseorang menanggung untuk fulan sesuatu yang diputuskan sebagai haknya atas orang lain, atau yang disaksikan sebagai haknya atas fulan, maka Asy-Syafi'i mengatakan tidak boleh karena merupakan tindakan berisiko."[1971]

Dalil-Dalil Pendapat Pertama

Mereka yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu pendapat lama yang mengatakan bahwa penjaminan terhadap sesuatu yang tidak definitif itu hukumnya boleh, mengajukan dalil-dalil sebagai berikut:

[1966] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (6/451), *Al Wajiz ma'a Fath Al Aziz* (5/156-157), *Al Bayan* (6/316-317), dan *Al Muharrar fi Al Fiqh Asy-Syafi'i* (hal. 645).

[1967] Lih. *Fath Al Aziz* (5/156) dan *Raudhah Ath-Thalibin* (4/250).

[1968] Lih. *Al Mabsuth* (20/50), *Bada'i' Ash-Shana'i'* (4/610), dan *Mukhtashar Ikhtilaf Al Ulama* (263-264).

[1969] Lih. *Al Mudawwanah Al Kubra* (9/184), *Asy-Syarh Al Kabir ma'a Hasyiyah Ad-Dasuqi* (3/517), dan *Jawahir Al Iklil* (2/166).

[1970] Lih. *Al Mughni* (7/72-73), *Al Ifshah* (6/98), dan *Al Mubdi'* (4/252).

[1971] Lih. *Mukhtashar Al Muzani ma'a Al Hawi Al Kabir* (6/451).

Dalil pertama adalah firman Allah,

قَالُوا۟ نَفْقِدُ صُوَاعَ ٱلْمَلِكِ وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٌ ۝

"Dan siapa yang dapat mengembalikannya akan memperoleh bahan makanan (seberat) beban unta, dan aku menjamin terhadapnya." (Qs. Yuusuf [12]: 72)

Letak argumen dalam ayat ini adalah Allah ﷻ membolehkan penjaminan berupa bahan makanan seberat beban unta, padahal berat unta itu tidak diketahui karena berbeda-beda; bisa lebih dan bisa kurang.[1972]

Argumen ini dikritik dari dua sisi,[1973] yaitu:

Pertama, cerita tersebut merupakan cerita keadaan yang telah direncanakan dan penuturan kisah yang tidak benar terjadi. Alasannya adalah karena piala raja itu tidak hilang, dan kaum tersebut tidak mencuri. Jika kejadian itu tidak nyata, maka argumentasi dengannya juga tidak sah.

Kedua, kendati argumentasi dengan ayat tersebut sah, namun ukuran seberat unta bagi mereka merupakan ukuran yang definitif, sama seperti *wasaq* (kantong). Pada mulanya benda ini digunakan sebagai alat pembawa di atas unta, tetapi kemudian ia digunakan untuk ukuran tertentu.

Dalil kedua adalah makna umum sabda Nabi ﷺ,

الزَّعِيمُ غَارِمٌ.

1972 Lih. *Bada 'i' Ash-Shana 'i'* (4/61) dan *Al Mughni* (7/72).

1973 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (6/431).

"Orang yang menjamin itu dianggap sebagai orang yang berhutang."[1974]

Kata الزَّعِيم berarti orang yang menanggung dan menjamin. Ia dianggap berhutang dan menjamin, dimana Nabi ﷺ tidak membedakan antara sesuatu yang dijamin itu definitif atau tidak.

Argumen ini dikritik bahwa dalam sanad hadits terdapat Ismail bin Ayyasy. Statusnya lemah, sedangkan hadits yang lemah itu tidak bisa dijadikan hujjah.[1975]

Dalil ketiga adalah manakala penjaminan atas *darak*[1976] hukumnya sah menurut pendapat yang disepakati, penanggung tidak mengetahui kepemilikan hak atas seluruh obyek jual-beli atau sebagiannya, maka hal itu menunjukkan kebolehan penjaminan atas obyek yang tidak definitif berdasarkan qiyas.[1977]

Argumen ini dikritik dengan alasan karena *darak* merupakan penjaminan yang wajib dan definitif, karena ia mengakibatkan penjaminan atas hak, sedangkan hak tersebut diketahui.[1978]

[1974] HR. Abu Daud dalam *As-Sunan* (2/296, pembahasan: Jual-beli, bab: Menjamin Pinjaman, no. 3565) dan At-Tirmidzi dalam *As-Sunan* (2/268, pembahasan: Jual-beli, bab: *Ariyah* Harus Dikembalikan, no. 1285).

At-Tirmidzi berkata, "Hadits Abu Umamah merupakan hadits *hasan*. Hadits ini diriwayatkan dari Abu Umamah dari Nabi *Shallallahu Alaihi wa Sallam* juga dari selain jalur ini. Kata *za'im* berarti penjamin. Lih. *Ma'alim As-Sunan ma'a Mukhtashar Sunan Abu Daud* (5/200).

[1975] *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya. Hadits tersebut dinilai lemah oleh Ibnu Hazm dalam *Al Muhalla* (10/79).

[1976] *Darak* berarti menanggung harga yang telah dibayarkan oleh pembeli jika ternyata barang yang dibelinya milik orang lain, atau cacat, atau kurang.

[1977] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (6/451).

[1978] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (6/452).

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Mereka yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu madzhab baru yang mengatakan penjaminan atas obyek yang tidak definitif hukumnya batal, berargumen bahwa penjaminan terhadap obyek yang tidak definitif merupakan penetapan harta dalam pertanggungan dengan akad yang mengikat. Karena itu ia tidak sah manakala obyeknya tidak diketahui, sama seperti jual-beli dengan harga yang tidak diketahui, atau sewa-menyewa yang tidak definitif, atau nikah dengan mahar yang tidak diketahui jumlahnya.[1979]

Argumen ini dikritik bahwa penjaminan adalah komitmen untuk menanggung hak tanpa ada kompensasi, sama seperti nadzar dan pengakuan. Ia berbeda dari jual-beli, sewa dan nikah yang merupakan komitmen terhadap hak dalam pertanggungan dengan disertai kompensasi atau pertukaran.[1980]

Tarjih

Pendapat yang menurut penulis lebih unggul adalah pendapat pertama, yaitu pendapat mayoritas ulama bahwa penjaminan atas obyek yang tidak definitif itu hukumnya boleh. Alasannya adalah karena dalil-dalil mereka kuat, dan karena ada riwayat *shahih* dari Nabi ﷺ bahwa beliau bersabda,

---

[1979] Lih. *At-Tahdzib* (4/178), *Fath Al Aziz* (5/156), dan *Al Bayan* (6/317).
[1980] Lih. *Al Mughni* (7/73).

إِنَّ الْمَسْأَلَةَ لَا تَحِلُّ إِلَّا لِأَحَدِ ثَلَاثَةٍ: رَجُلٍ تَحَمَّلَ حَمَالَةً فَحَلَّتْ لَهُ الْمَسْأَلَةُ حَتَّى يُصِيبَهَا ثُمَّ يُمْسِكُ.

"Sesungguhnya meminta-minta itu hukumnya tidak halal kecuali bagi salah satu di antara tiga orang, yaitu seseorang yang menanggung suatu tanggungan sehingga ia halal meminta hingga ia memperolehnya, kemudian ia berhenti (meminta)."[1981]

Al Jashshash berkata, "*Khabar* ini menunjukkan kebolehan penjaminan atas harta yang tidak diketahui nilainya karena dalam hadits ini Nabi ﷺ menyebut secara mutlak orang yang menanggung suatu tanggungan bahwa ia boleh meminta. Nabi ﷺ tidak membedakan antara tanggungan yang diketahui nilainya dan yang tidak diketahui."[1982]

Mengenai pendapat mereka tentang firman Allah, وَأَنَا بِهِۦ زَعِيمٌ *"Dan aku menjamin terhadapnya"*, bahwa ayat ini menceritakan keadaan yang direkayasa dan menuturkan kisah yang tidak benar, pernyataan ini dapat dijawab dari dua sisi, yaitu:

Pertama, ini adalah perkataan penyeru, sedangkan tindakan Yusuf *Alaihissalam* tidak diketahui. Ketika ia kehilangan piala milik raja, ia mengira bahwa mereka mencurinya sehingga ia berseru dengan kalimat ini dalam keadaan meyakini bahwa kejadian itu benar dan jujur.

[1981] Lih. *Shahih Muslim bi Syarh An-Nawawi* (4/143-144, pembahasan: Zakat, bab: Orang yang Halal Meminta, no. 109-1044).

[1982] Lih. *Mukhtashar Ikhtilaf Al Ulama* (4/257).

Kedua, Yusuf *Alaihissalam* melakukan hal tersebut sebagai sanksi kepada saudara-saudaranya. Dengan demikian, ia telah keluar dari area bohong kepada area sanksi dan pendidikan.[1983]

Mengenai pendapat mereka bahwa hadits *"Orang yang menjamin itu dianggap sebagai orang yang berhutang"* bahwa hadits ini lemah, pendapat tersebut dapat dijawab bahwa menurut At-Tirmidzi hadits ini *hasan-shahih.*[1984]

As-Sindi pun berkata, "Hadits ini tidak diriwayatkan secara perorangan oleh Ibnu Ayyasy, karena ia juga diriwayatkan oleh Ibnu Hibban dalam *Shahih*-nya dengan jalur riwayat yang berbeda.[1985]

Ibra`[1986] dari Obyek yang Tidak Diketahui

Apakah pembebasan dari obyek yang tidak diketahui itu hukumnya sah?

Ar-Rafi'i berkata, Dua pendapat mengenai sahnya penjaminan terhadap obyek yang tidak definitif itu mengikuti

---

1983 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (6/431).

1984 *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

1985 Lih. *Az-Zawa`id ma'a Sunan Ibnu Majah* (2/802).

1986 *Ibra'* berarti seseorang menggugurkan haknya dalam pertanggungan orang lain. Jika hak tersebut tidak ada dalam pertanggungan seseorang seperti hak *syuf'ah* dan hak tinggal lalu pemilik hak meninggalkan hak tersebut, maka ia tidak dianggap sebagai *ibra`*, melainkan pengguguran hak saja.

Ibra`* terbagi menjadi dua, yaitu *ibra` menggugurkan dan *ibra`* menuntut pemenuhan hak. Makna ini mengacu pada pengakuan akan serah-terima dan pengambilan hak yang tetap bagi seseorang dalam pertanggungan orang lain. *Ibra`* ini adalah bagian dari pengakuan.

Ibra' memiliki empat rukun menurut mayoritas ulama, yaitu *shighah* (ungkapan), *mubri`* (orang yang membebaskan) atau pemilik hak dan piutang, *mubra`* (orang yang dibebaskan) atau penanggung hutang, dan *mubra` minhu* (yang dibebaskan), yaitu hutang, barang atau hak yang dibebaskan. Inilah yang diisyaratkan oleh pengarang saat mengatakan *pembebasan dari obyek yang tidak diketahui.*

Lih. *Al Mausu'ah Al Fiqhiyyah* (1/147-149).

keabsahan *ibra`* atas obyek yang tidak definitif dengan pendekatan *aula* (kelebih-utamaan). Alasannya adalah penjaminan merupakan komitmen, sedangkan *ibra`* adalah pengguguran."[1987]

Dengan demikian, ada dua pendapat terkait *ibra`* dari obyek yang tidak definitif,[1988] yaitu:

Pertama, berdasarkan pendapat lama dari madzhab Asy-Syafi'i, *ibra`* terhadap obyek yang tidak definitif itu hukumnya sah. Pendapat ini juga dipegang oleh Abu Hanifah,[1989] Malik,[1990] dan Ahmad.[1991]

Kedua, menurut pendapat baru dari madzhab Asy-Syafi'i, *ibra`* dari obyek yang tidak definitif hukumnya batal.

Akar Perbedaan

Syaikhani berkata, "Para ulama menyebutkan dua akar perbedaan dalam masalah *ibra`*, yaitu:

Pertama, perbedaan mengenai keabsahan syarat *ibra`* dari cacat, karena cacat itu tidak dapat diketahui jenis dan ukurannya.

Kedua, apakah *ibra`* itu sama dengan pengguguran hak seperti pemerdekaan budak? Ataukah ia sama dengan pengalihan kepemilikan kepada orang yang berhutang atas apa yang ada

---

[1987] Lih. *Fath Al Aziz* (1/256) dan *Raudhah Ath-Thalibin* (4/250).

[1988] *Al Wasith* (3/238), *Fath Al Aziz* (5/156), *Raudhah Ath-Thalibin* (4/250), *Mughni Al Muhtaj* (3/206), dan *Al Asybah wa An-Nazha`ir* karya As-Suyuthi (hal. 713).

[1989] Lih. *Al Mughni* (8/251), dan *Fath Al Aziz* (5/157). Saya tidak menemukannya pada kitab-kitab referensi madzhab Hanafi.

[1990] Lih. *Asy-Syarh Al Kabir ma'a Hasyiyah Ad-Dasuqi* (3/584), dan *Jawahir Al Iklil* (2/182).

[1991] Lih. *Al Mughni* (8/251), dan *Al Inshaf* (7/127).

Dalam kedua kitab ini dijelaskan bahwa *ibra`* dari obyek yang tidak definitif hukumnya sah manakala kedua pihak tidak punya cara untuk mengetahuinya.

dalam tanggungannya. Kemudian, apakah jika pemilik hak telah mengalihkan kepemilikannya maka haknya gugur? Ada dua pendapat tentang hal ini. Jika kita mengatakan gugur, maka *ibra`* dari obyek yang tidak definitif itu hukumnya sah. Jika kita mengatakan sebagai pengalihan kepemilikan, maka *ibra`* tersebut hukumnya tidak sah.[1992]

Dalil-Dalil Pendapat Pertama

Mereka yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu pendapat lama yang mengatakan bahwa *ibra`* dari obyek yang tidak definitif hukumnya boleh, mengajukan dalil-dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah *ibra`* merupakan pengguguran hak secara murni, sama seperti pemerdekaan budak dan cerai. Dengan demikian, *ibra`* berlaku efektif, baik pelakunya tahu atau tidak tahu obyeknya.[1993]

Kedua, ibra` itu sama dengan hibah. Menghibahkan sesuatu yang tidak definitif hukumnya boleh, seperti seandainya seseorang membebaskan suatu pertanggungan hutang sedangkan kedua pihak tidak mengetahui berapa nilainya. Juga karena ketidaktahuan tentang sesuatu yang gugur itu tidak mengakibatkan perselisihan.[1994]

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Mereka yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu madzhab baru yang mengatakan bahwa *ibra`* dari obyek yang

---

1992 Lih. *Fath Al Aziz* (5/156) dan *Raudhah Ath-Thalibin* (4/250).

1993 Lih. *Mughni Al Muhtaj* (3/206) dan *Al Fiqh Al Islami wa Adillatuhu* (5/334).

1994 Lih. *Asy-Syarh Ash-Shaghir* (3/503) dan *Al Mausu'ah Al Fiqhiyyah* (1/155).

definitif hukumnya tidak boleh, berargumen bahwa *ibra`* tersebut tidak mudah untuk diketahui, sedangkan *ibra`* merupakan pengalihan kepemilikan, dan hal itu tergantung pada kerelaan. Tidak masuk akal sekiranya ada seseorang yang rela tetapi ia tidak mengetahui apa yang direlakannya.[1995]

Argumen ini dikritik bahwa kesulitan untuk mengetahui obyek yang tidak definitif itu terkadang mengakibatkan sahnya *ibra`* darinya, karena menggantungkan keabsahan *ibra`* pada pengetahuan itu dapat menutup pintu pemaafan seorang muslim terhadap saudaranya sesama muslim, serta pembebasan tanggungannya. Yang demikian itu tidak boleh terjadi. Adapun jika orang yang menangguh hak mengetahuinya tetapi ia menyembunyikannya karena takut sekiranya pemilik mengetahuinya maka ia tidak mau membebaskannya, maka seyogianya *ibra`* semacam ini tidak sah karena mengandung unsur penipuan terhadap pembeli sedangkan hal itu bisa dihindari.

Tarjih

Pendapat yang unggul adalah *ibra`* terhadap obyek yang tidak definitif itu sah karena *ibra`* adalah menggugurkan hak sehingga tidak membutuhkan pengetahuan. Juga karena ketidaktahuan tentang *mubra` Minh* tidak mempengaruhi akad sedikit pun. Ketidaktahuan yang mengakibatkan perselisihan adalah ketidaktahuan yang mempengaruhi akad, sedangkan ketidaktahuan di sini tidak mengakibatkan perselisihan.[1996] Juga karena ada kebutuhan untuk membebaskan pertanggungan sedangkan tidak ada jalan untuk mengetahuinya. Seandainya

---

[1995] Lih. *Mughni Al Muhtaj* (3/206) dan *Al Fiqh Al Islami wa Adillatuhu* (5/333).

[1996] Dikutip dari kitab *Al Mabsuth* karya As-Sarkhasi (20/50) dengan perubahan redaksi.

keabsahan *ibra'* digantungkan pada pengetahuan, tentulah dapat menutup pintu pemaafan seseorang terhadap saudaranya sesama muslim dan pembebasan tanggungannya. Yang demikian itu hukumnya tidak boleh, sama seperti melarang pembebasan budak.[1997]

Penjaminan[1998] Unta Diyat dan *Ibra' d*arinya

Dari ketidak-absahan penjaminan obyek yang tidak definitif dan *ibra'* darinya, kalangan madzhab Asy-Syafi'i mengecualikan penjaminan unta diyat, serta *ibra'* darinya.

Al Ghazali berkata, "Tidak ada perbedaan pendapat mengenai penjaminan unta diyat meskipun mengandung unsur ketidakpastian tentang ukurannya. Demikian pula dalam masalah *ibra'*."[1999]

Ar-Rafi'i berkata, "Mengenai penjaminan unta diyat, manakala penjaminan terhadap obyek yang tidak definisi tidak diperbolehkan, maka ada dua turunan pendapat—ada yang mengatakan dua pendapat, yaitu:

Pertama, dilarang karena unta tersebut tidak diketahui sifat dan warnanya.

Kedua, hukumnya sah karena unta diyat dapat diketahui umur dan bilangannya, sedangkan faktor warna dan sifat dikembalikan kepada umumnya unta yang ada di negeri tempat kejadian. Juga karena penjaminan itu mengikuti *ibra'*, sedangkan *ibra'* terhadapnya hukumnya sah sehingga seperti itu pula

[1997] Lih. *Al Mughni* (8/252).
[1998] Lih. *Al Wasith* (3/238).
[1999] Lih. *Fath Al Aziz* (5/158).

ketentuannya dalam penjaminan. Inilah pendapat yang paling jelas ke-*shahih*-annya, bahkan ada yang memastikan *shahih*.[2000]

Dalil bahwa *ibra`* terhadap unta diyat hukumnya boleh meskipun tidak diketahui sifatnya adalah karena faktor sifat itu ditolerir dalam kasus pertanggungan pelaku *jinayah,* sehingga faktor sifat juga ditolerir dalam hal *ibra`* karena mengikutinya.[2001]

2000 Lih. *Fath Al Aziz* (5/158).
2001 Lih. *Mughni Al Muhtaj* (3/206).

PASAL KELIMA

Pendapat Lama dan Baru Terkait Beragam Hukum dalam Kitab *Minhaj Ath-Thalibin*

BAHASAN PERTAMA

I'tikaf Perempuan Di Tempat Shalat Dalam Rumahnya

Syaikh berkata, "Menurut pendapat baru, tidak sah i'tikaf-nya perempuan di tempat shalat dalam rumahnya."[2002]

Definisi I'tikaf

I'tikaf secara bahasa[2003] terbentuk dari kata kerja عَكَفَ dengan arti menahan diri, berdiam, menghadap, menetapi sesuatu, dan menekuni sesuatu, baik atau buruk. Darinya terambil kata dalam firman Allah,

---

2002 Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 80) dan *Mughni Al Muhtaj* (2/190).

2003 Lih. *Mukhtar Ash-Shihah* (hal. 449) dan *Al Mishbah Al Munir* (hal. 161).

وَٱلْهَدْىَ مَعْكُوفًا

"Dan menghalangi hewan kurban sampai ke tempat (penyembelihan) nya." (Qs. Al Fath [48]: 25)

Juga kata dalam firman Allah,

يَعْكُفُونَ عَلَىٰٓ أَصْنَامٍ لَّهُمْ

"Tetap menyembah berhala mereka." (Qs. Al A'raaf [7]: 128)

Kata i'tikaf terbentuk mengikuti pola اِفْتَعَلَ yang berarti menahan. I'tikaf dinamai demikian karena pelakunya menahan diri di masjid untuk tidak melakukan perbuatan-perbuatan biasa.

Para fuqaha mendefinisikan i'tikaf dengan beberapa definisi yang berbeda-beda,[2004] tetapi intinya adalah seorang muslim yang sudah *mumayyiz* (mampu menalar) berdiam diri di masjid dengan niat taat dan ibadah. Sedangkan sebagian mereka memberinya batasan dengan puasa dan batas waktunya minimal sehari semalam atau lebih.

Apakah perempuan boleh melakukan i'tikaf di tempat shalat dalam rumahnya?

Ada perbedaan riwayat dari Asy-Syafi'i tentang hal ini menjadi dua pendapat.[2005]

[2004] Lih. *Mughni Al Muhtaj* (2/188), *Al Ikhtiyar* (hal. 136), *Asy-Syarh Al Kabir ma'a Hasyiyah Ad-Dasuqi* (1/844), dan *Al Inshaf* (3/358).

[2005] Silakan baca dua pendapat Asy-Syafi'i dan pendapat berbagai madzhab dalam *Al Hawi Al Kabir* (3/485), *At-Tahdzib* (3/211), *Al Bayan* (3/575), *Fath Al Aziz* (6/502-503), *Al Muharrar* (hal. 427), dan *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (6/472).

Al Imrani berkata, "Riwayat tersebut dituturkan oleh Ibnu Shabbagh pengarang kitab *At-Tatimmah.*"[2006]

Pertama, Asy-Syafi'i dalam madzhab lama mengatakan perempuan boleh melakukan i'tikaf di rumahnya. Ini juga merupakan pendapat Abu Hanifah.[2007] Diriwayatkan darinya bahwa perempuan tidak boleh i'tikaf di masjid tempat shalat jamaah.

Kedua, Asy-Syafi'i dalam madzhab baru mengatakan tidak boleh perempuan i'tikaf di rumahnya. Ini adalah pendapat yang dinilai *shahih* oleh kalangan madzhab Asy-Syafi'i, serta dikemukakan oleh Malik,[2008] Ahmad,[2009] dan Daud.[2010] Ini juga merupakan pendapat mayoritas ulama.

Akar perbedaannya adalah benturan qiyas dengan nash yang menerangkan tidak boleh.[2011]

Dalil-Dalil Pendapat Pertama[2012]

[2006] An-Nawawi berkata, "Al Qadhi Abu Thayyib dan sekelompok ulama menentang pendapat ini. Mereka mengatakan bahwa i'tikaf-nya perempuan di rumahnya itu tidak benar sebagai sebuah pendapat. Mereka menyalahkan orang yang mengutip dua pendapat tentang hal ini." Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (6/472).

[2007] Lih. *Bada'i' Ash-Shana'i'* (2/281-282), *Al Hidayah ma'a Fath Al Qadir* (2/400), dan *Tabyin Al Haqa'iq* (1/350).

[2008] Lih. *Adz-Dzakhirah* (2/535), *Asy-Syarh Al Kabir ma'a Hasyiyah Ad-Dasuqi* (1/845), dan *Bidayah Al Mujtahid* (1/229).

[2009] Lih. *Al Mughni* (4/464), *Al Inshaf* (3/364), *Ar-Raudh Al Murabba'* (1/146), dan *Al Ifshah* (2/188).

[2010] Lih. *Al Muhalla* (5/133).

[2011] Lih. *Bidayah Al Mujtahid* (1/845).

[2012] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (3/485), *At-Tahdzib* (3/211), *Al Bayan* (3/575), *Fath Al Aziz* (6/502-503), *Bada'i' Ash-Shana'i'* (2/281-282), *Adz-Dzakhirah* (2/535), *Al Mughni* (4/464-465), *Al Muhalla* (5/133), dan *Bidayah Al Mujtahid* (1/229).

Mereka yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu pendapat lama yang mengatakan bahwa perempuan boleh melakukan i'tikaf di rumahnya, berpegang pada qiyas antara tempat i'tikaf-nya dengan tempat shalatnya. Sebagaimana shalatnya perempuan di rumahnya itu lebih utama daripada shalatnya perempuan di masjid, maka i'tikaf-nya perempuan di rumahnya itu lebih utama daripada i'tikaf-nya di masjid. Juga karena tempat shalat di rumahnya itu merupakan tempat keutamaan shalatnya, sehingga ia juga menjadi tempat i'tikafnya, sama seperti masjid bagi kaum laki-laki.

Argumen qiyas mereka antara shalat dan i'tikaf dapat dikritik bahwa shalat tidak membutuhkan tempat khusus sehingga ia boleh dilakukan di jalan, pasar dan selainnya. Sedangkan i'tikaf tidak demikian. I'tikaf tidak bisa dinilai dengan shalat, karena shalat sunnah bagi laki-laki di rumahnya itu lebih utama, tetapi ia tidak boleh i'tikaf di rumah.

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Mereka yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu madzhab baru yang mengatakan perempuan tidak boleh i'tikaf di rumahnya, mengajukan dalil-dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah firman Allah,

وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِي ٱلْمَسَٰجِدِ

"Sedangkan kalian i'tikaf di masjid." (Qs. Al Baqarah [2]: 187)

Ayat ini secara umum menunjukkan i'tikaf di masjid bagi semua orang tanpa mengkhususkan seseorang. Yang dimaksud

dengan masjid adalah tempat yang dibangun untuk shalat. Sedangkan tempat shalatnya perempuan di rumahnya tidak disebut masjid dan tidak pula dihukumi masjid. Dalilnya adalah tempat tersebut boleh diubah dan orang yang junub boleh duduk di dalamnya. Dengan demikian, tidak ada satu hukum masjid pun yang diberlakukan padanya. Dengan demikian, tidak boleh mengadakan i'tikaf di dalamnya.

Argumen mereka dapat dikritik bahwa masjidnya perempuan di rumahnya itu memiliki hukum masjid bagi perempuan terkait shalat, sehingga demikian pula ketentuannya dalam hal i'tikaf. Alasannya adalah karena masing-masing dari shalat dan i'tikaf itu memiliki kesamaan dalam kekhususan pelaksanaannya di masjid. Perempuan tidak boleh i'tikaf di rumahnya di selain tempat yang dikhususkan dan disediakan untuk shalat karena selain tempat tersebut dalam rumahnya tidak memiliki hukum masjid sehingga perempuan tidak boleh i'tikaf di tempat lain.

Dalil kedua adalah karena istri-istri Nabi ﷺ melakukan i'tikaf di masjid. Seandainya masjid bukan merupakan tempat i'tikaf bagi mereka, tentulah Nabi ﷺ melarang mereka terkadang di masjid, dan tentulah Nabi ﷺ menyuruh mereka untuk i'tikaf di rumah masing-masing.

Dalil ketiga adalah karena i'tikaf merupakan ibadah yang syaratnya adalah dikerjakan di masjid bagi laki-laki, sehingga demikian pula bagi perempuan, sama seperti thawaf.

Tarjih

Pendapat yang kuat adalah pendapat yang mengatakan perempuan tidak boleh i'tikaf di tempat shalat dalam rumahnya,

karena kuatnya dalil-dalil mereka yang berpegang pada pendapat kedua. Pendapat ini dikuatkan dengan riwayat dari Ibnu Abbas ﷺ bahwa ia ditanya tentang seorang perempuan yang bernadzar untuk melakukan i'tikaf di tempat shalat dalam rumahnya. Ia menjawab, "Perkara yang paling dibenci Allah adalah bid'ah, dan di antara bid'ah adalah i'tikaf di tempat shalat yang ada di rumah-rumah."[2013]

[2013] Lih. *Shahih Al Bukhari* (4/316).

BAHASAN KEDUA

Pemanfaatan Dinding Pribadi dan Dinding Bersama

Syaikh berkata, "Dinding antara dua pemilik properti itu terkadang milik pribadi salah satunya, dan terkadang keduanya bersekutu dalam memilikinya. Jika dinding milik pribadi, maka pihak lain tidak boleh meletakkan kayu di atasnya tanpa seizin pemiliknya menurut madzhab baru, dan pemiliknya tidak boleh dipaksa mengizinkan."

Syaikh selanjutnya berkata, "Adapun jika dinding milik bersama, maka salah satunya tidak boleh meletakkan kayunya di atas dinding tersebut tanpa izin mitranya menurut madzhab baru."[2014]

Dinding di antara dua pemilik properti itu terkadang merupakan milik salah satunya, dan terkadang keduanya bersekutu dalam memilikinya. Jika salah satunya butuh meletakkan kayu di

---

[2014] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 127) dan *Mughni Al Muhtaj* (3/178-182).

atas dinding, baik milik pribadi atau milik bersama, sedangkan pemiliknya tidak mengizinkan, maka apakah pihak kedua boleh meletakkan kayu di atasnya tanpa seizin pemiliknya?

Asy-Syafi'i memiliki dua pendapat tentang hal ini,[2015] yaitu:

Pertama, Asy-Syafi'i dalam madzhab lama mengatakan pemilik dinding boleh dipaksa seandainya ia menolak. Pendapat ini juga dipegang oleh Ahmad.[2016]

Kedua, Asy-Syafi'i dalam madzhab baru mengatakan pemilik dinding tidak boleh dipaksa. Pendapat inilah yang benar menurut kalangan madzhab Asy-Syafi'i.[2017] Ini merupakan pendapat Abu Hanifah[2018] dan Malik.[2019]

Dalil-Dalil Pendapat Pertama

Mereka yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu pendapat lama yang mengatakan bahwa pemiliknya dipaksa, berargumen dengan hadits yang diriwayatkan oleh Al Bukhari dari Abu Hurairah ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ bersabda,

لاَ يَمْنَعْ جَارٌ جَارَهُ أَنْ يَغْرِزَ خَشَبَهُ فِي جِدَارِهِ، ثُمَّ يَقُولُ أَبُو هُرَيْرَةَ: مَا لِي أَرَاكُمْ عَنْهَا مُعْرِضِينَ، وَاللهِ لَأَرْمِيَنَّ بِهَا بَيْنَ أَكْتَافِكُمْ.

2015 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (6/391), *At-Tahdzib* (4/151), *Al Bayan* (6/261-262), dan *Fath Al Aziz* (5/104-106).

2016 Lih. *Al Mughni* (7/35-36), *Al Ifshah* (6/70-72), dan *Al Inshaf* (5/262).

2017 Lih. *Al Bayan* (6/262).

2018 Lih. *Al Mabsuth* (2/157) dan *Bada'i Ash-Shana'i'* (5/396).

2019 Lih. *Al Mudawwanah Al Kubra* (8/78-79), *Al Istidzkar* (22/225), *Al Ifshah* (6/70-71), dan *Nail Al Authar* (5/292).

"Janganlah seorang tetangga melarang tetangganya untuk menancapkan kayunya di dindingnya." Kemudian Abu Hurairah berkata, "Mengapa aku melihat kalian berpaling dari Sunnah ini? Demi Allah, aku pasti melemparkan kayu itu di antara pundak-pundak kalian."[2020]

Argumentasi ini dikritik dari dua sisi, yaitu:

Pertama, hadits ini dimaknai sebagai anjuran dan sunnah, bukan wajib dan harus.

Kedua, hadits ini diberlakukan pada tetangga, dimana ia tidak boleh melarang pemilik dinding untuk meletakkan kayunya pada dindingnya sendiri meskipun hal itu mengakibatkan bahaya bagi tetangga tersebut, seperti menghalangi cahaya dan pandangan. Hal ini sesuai dengan sabda Nabi ﷺ, *"Janganlah seorang tetangga melarang tetangganya untuk menancapkan kayu pada dindingnya."* Jadi, kata ganti ini merujuk kepada kata yang disebut paling dekat, yaitu tetangga pemilik kayu.[2021]

2020 Lih. *Shahih Al Bukhari ma'a Fath Al Bari* (6/579, pembahasan: Kezhaliman dan Pengambilan Harta Tanpa Izin, bab: Seseorang Tidak Boleh Melarang Tetangganya untuk Menancapkan Kayu di Dindingnya, no. 2463).

Al Hafizh berkata, "Kata لأرْمِيَنَّ (aku pasti melemparkan, pembahasan: Riwayat Abu Daud diganti dengan لَألْقِيَنَّهَا (aku pasti mencampakkannya). Maksudnya adalah aku pasti menyebarkan perkataan ini di antara kalian, dan aku pasti meneriaki kalian dengan perkataan ini seperti seseorang dipukul dengan sesuatu di pundaknya agar ia tersadar dari kelalaiannya. Sedangkan kata بَيْنَ أكْتَافِكُمْ (di antara pundak-pundak kalian), menurut Al Khaththabi maknanya adalah: Jika kalian tidak menerima hukum ini dan mengamalkannya dengan rela, aku pasti akan menaruh kayu di pundak-pundak kalian dengan paksa. Tujuan kalimat ini adalah untuk melebih-lebihkan."

Lih. *Fath Al Bari* (6/580-581).

2021 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (6/391) dan *Al Bayan* (6/263).

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Mereka yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu madzhab baru yang mengatakan pemilik dinding tidak dipaksa, berargumen dengan dua dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah sabda Nabi ﷺ,

لاَ يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ إِلاَّ بِطِيبِ نَفْسٍ مِنْهُ.

"Tidaklah halal harta seorang muslim kecuali dengan kerelaan hati darinya."[2022]

Argumen dengan hadits ini dikritik dari dua sisi, yaitu:

Pertama, barangsiapa berkata, "Penggunaan fasilitas bersama itu di luar makna sabda Nabi ﷺ, *"Tidak halal harta seorang muslim kecuali dengan kerelaan hatinya."* Alasannya adalah hadits ini bermakna memiliki dan mengonsumsi, sedangkan fasilitas bersama tidak demikian. Nabi ﷺ telah membedakan keduanya dari segi hukum sehingga tidak boleh menggabungkan apa yang telah dibedakan oleh Rasulullah ﷺ.[2023]

Kedua, kendati hadits ini *shahih*, namun hadits tersebut merupakan hadits umum yang dikhususkan dengan hadits Abu Hurairah ؓ.

Al Hafizh Ibnu Hajar berkata, "Al Baihaqi berkata, 'Kami tidak menemukan sunnah *shahih* yang bertentangan dengan hukum ini selain sunah-sunah umum yang tidak ada kritik terhadap

---

[2022] HR. Ahmad dalam *Al Musnad* (5/72), Ad-Daruquthni dalam *As-Sunan* (3/26, pembahasan: Jual-beli), dan *As-Sunan Al Kubra* (6/100, pembahasan: Mengambil Tanpa Izin).

Dalam sanadnya terdapat Ali bin Zaid bin Jud'an, statusnya lemah menurut para ahli hadits. Lih. *Taqrib At-Tahdzib* (2/37).

[2023] Lih. *Al Istidzkar* (22/227).

kami saat mengkhususkannya. Periwayat memahaminya secara tekstual, dan ia lebih mengetahui maksud dari ucapannya'."

Al Hafizh juga berkata, "Maksudnya adalah ucapan Abu Hurairah: Mengapa aku melihat kalian berpaling darinya?"[2024]

Dalil kedua adalah peletakan kayu pada dinding tetangga merupakan pemanfaatan milik orang lain tanpa ada unsur darurat sehingga hukumnya tidak boleh tanpa izinnya, sama seperti menanam tanaman dan mendirikan bangunan di tanah orang lain.[2025]

Argumen ini dikritik bahwa peletakan kayu dibedakan dari pendirian bangunan dan penanaman tanaman. Pendirian bangunan dan penanaman tanaman jelas mengakibatkan mudharat, serta tidak ada kebutuhan terhadapnya. Adapun meletakkan kayu itu tidak mengakibatkan bahaya dan ada kebutuhan terhadapnya.[2026]

Tarjih

Pendapat yang menurut saya lebih unggul adalah boleh meletakkan kayu pada dinding, baik milik pribadi atau milik bersama. Jika pemiliknya tidak mengizinkan, maka ia dipaksa. Dalilnya adalah hadits Abu Hurairah ﷺ di atas dengan catatan dipahami sebagai kewajiban. Ibnu Abdul Barr berkomentar tentang perkataan Abu Hurairah ﷺ dalam hadits di atas, "Ucapan ini sangat jelas untuk diarahkan kepada kewajiban atas mereka meskipun mereka tidak suka. Seandainya ia tidak memahami hukum wajib dari apa yang ia dengar dari Nabi ﷺ, tentulah ia tidak

---

[2024] Lih. *Fath Al Bari* (6/580).
[2025] Lih. *Al Bayan* (6/262).
[2026] Lih. *Al Mughni* (7/36).

mewajibkan pada mereka selain yang wajib. Ini merupakan madzhab Umar ﷺ, dan dengan inilah ia memenangkan gugatan Dhahhak bin Khalifah atas Muhammad bin Musallamah, serta memenangkan gugatan Abdurrahman bin Auf atas kakeknya Yahya bin Imarah Al Anshari."[2027]

Al Hafizh berkata, "Asy-Syafi'i dalam madzhab lama menguatkan pendapat wajib karena Umar ﷺ pernah membuat keputusan demikian dan tidak seorang pun di zamannya yang menentang keputusannya, sehingga hal itu dianggap sebagai kesepakatan dari mereka atas perkara tersebut."[2028]

Alasan lain adalah karena peletakan kayu merupakan pemanfaatan dinding tetangga tanpa menimbulkan kerugian bagi pemiliknya, sebagaimana seseorang boleh menyandar dan berteduh di bawahnya tanpa seizin pemiliknya.[2029] Allah Mahatahu.

[2027] Lih. *Al Istidzkar* (22/226-227).
[2028] Lih. *Fath Al Bari* (6/581).
[2029] Lih. *Al Mughni* (7/36).

BAHASAN KETIGA

Umra[2030]

Syaikh berkata, "Seandainya seseorang berkata, "Aku melakukan memberimu rumah ini selama engkau berumur. Lalu jika engkau mati, maka ia menjadi ahli warismu," maka pernyataan ini merupakan pernyataan hibah. Seandainya ia hanya berkata, "Aku memberimu rumah ini selama engkau berumur," maka akibatnya sama menurut madzhab baru."[2031]

Bentuk Masalah

[2030] Istilah *umra* diambil dari kata *umur* (umur). Sedangkan kata *ruqba* diambil dari kata *muraqabah* (saling mengawasi). Seolah-olah kedua pihak menantikan kematian temannya. Sedangkan menurut istilah *umra* adalah memberikan sesuatu kepada orang lain sepanjang umurnya. Sedangkan *ruqba* adalah seseorang memberikan rumah kepada orang lain, lalu jika salah satu dari keduanya mati maka rumah tersebut menjadi milik orang yang masih hidup di antara keduanya.

Lih. *Mukhtar Ash-Shihah* (hal. 454), *Lughah Al Fiqh* (hal. 240), dan *Mu'jam Lughah Al Fuqaha'* (hal. 201).

[2031] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 171), dan *Mughni Al Muhtaj* (3/561-562).

Umri memiliki tiga bentuk, tetapi pengarang hanya menyebutkan dua bentuk, yaitu:

Pertama, seseorang berkata, "Aku melakukan memberimu rumah ini selama engkau berumur. Lalu jika engkau mati, maka ia menjadi ahli warismu atau penerusmu," maka hukumnya sah tanpa ada perbedaan pendapat, dan orang tersebut telah memiliki rumah karena ini adalah hibah tetapi dengan ungkapan yang lebih panjang. Jika orang tersebut mati, maka rumah menjadi milik ahli warisnya. Jika ia tidak memiliki ahli waris, maka rumah menjadi milik baitul mal, tidak kembali kepada penghibah sama sekali.

Kedua, ia hanya berkata, "Aku melakukan memberimu rumah ini selama engkau berumur," tanpa menyinggung selainnya. Di sinilah letak perbedaan pendapat. Mengenai keabsahan akad ini Asy-Syafi'i memiliki dua pendapat secara garis besar, serta tiga atau empat pendapat secara terperinci,[2032] yaitu:

Pertama, pendapat lama yang diperselisihkan oleh para sahabat Asy-Syafi'i. Mayoritas sahabat Asy-Syafi'i mengatakan pendapat ini adalah pendapat lama, yaitu dihukumi sebagai pemberian, dan hukumnya batal.

Abu Ishaq Al Marwazi berkata, "Menurut pendapat lama Asy-Syafi'i, rumah tersebut milik *mu'mar* (orang yang diberi sesuatu hingga akhir umur). Jika ia telah meninggal, maka rumah tersebut

---

[2032] Bentuk ketiga adalah seseorang berkata, "Aku memberikan rumah ini kepadamu sepanjang umurmu. Jika kamu mati, maka rumah ini kembali kepadaku atau kepada ahli warisku jika aku telah mati." Ada perbedaan pendapat tentang keabsahannya di kalangan para sahabat Asy-Syafi'i. Di antara mereka ada yang membatalkannya, tetapi yang paling *shahih* menurut mereka adalah sah.

Silakan baca pendapat-pendapat Asy-Syafi'i dalam *Al Wasith* (4/244), *At-Tahdzib* (4/532-633), *Al Bayan* (8/138-139), dan *Syarh An-Nawawi ma'a Shahih Muslim* (6/82-83).

kembali kepada pemberi atau kepada ahli warisnya sesuai yang ia syaratkan."[2033]

Dalam kitab *At-Tahdzib* terdapat kutipan dari Abu Ishaq bahwa menurut madzhab lama, rumah tersebut menjadi *ariyah* (pinjaman) sehingga pemberi bisa memintanya kembali kapan saja, dan jika penerima telah mati maka rumah tersebut kembali kepada pemberi.[2034] Pendapat ini dekat dengan madzhab Malik, yaitu bahwa manfaat rumah menjadi milik penerima *aumra* sepanjang hidupnya. Jika ia telah mati, maka rumah tersebut kembali kepada pemberi *umra.*[2035]

Kedua, Asy-Syafi'i dalam madzhab baru mengatakan hukumnya sah, dan rumah tersebut menjadi milik penerima *umra* sepanjang hidupnya, dan menjadi milik ahli warisnya sesudah ia mati. Rumah tersebut tidak kembali lagi kepada pemberi *umra.* Pendapat ini dipegang oleh Abu Hanifah[2036] dan Ahmad.[2037]

Dalil-Dalil Pendapat Pertama

Mereka yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu pendapat lama yang mengatakan bahwa *umra* batal, dan ini merupakan riwayat mayoritas ulama, berargumen dengan riwayat dari Jabir ﷺ, bahwa ia berkata, "*Umra* yang diperkenankan Rasulullah ﷺ adalah seseorang berkata, 'Rumah ini milikmu dan menerusmu'. Adapun jika ia berkata, 'Rumah ini milikmu selama

---

[2033] Lih. *Al Bayan* (8/139), dan *Fath Al Aziz* (6/312).

[2034] Lih. *At-Tahdzib* (4/533).

[2035] Lih. *Al Mudawwanah Al Kubra* (10/396).

[2036] Lih. *Al Mabsuth* (12/94), dan *Mukhtashar Ikhtilaf Al Ulama* karya Ath-Thahawi (4/146).

[2037] Lih. *Al Mughni* (8/281-282).

engkau hidup', maka rumah tersebut kembali kepada pemiliknya."[2038]

Akad tersebut batal dari dasarnya karena itu merupakan pengalihan kepemilikan atas barang yang dibatasi dengan jangka waktu tertentu, padahal pengalihan kepemilikan tidak bisa dibatasi dengan waktu sehingga hukumnya tidak sah. Ia menjadi seperti perkataan seseorang, "Aku memberimu selama sebulan atau setahun," atau "aku menjualnya kepadamu selama sebulan."[2039] Ath-Thahawi menjawab hadits di atas bahwa ia diriwayatkan secara perorangan oleh Abdurrazzaq dengan redaksi tersebut.

Ath-Thahawi berkata, "Hadits ini diriwayatkan oleh Ibnu Mubarak dari Ma'mar dari Az-Zuhri dari Abu Salamah dari Jabir, bahwa Rasulullah ﷺ memutuskan bahwa barangsiapa yang memberikan *umra* kepada seseorang, maka ia tetap milik orang yang memberikan *umra* dan para ahli warisnya sepeninggalnya."[2040]

Ath-Thahawi juga berkata, "Ibnu Mubarak lebih akurat dan lebih hafal hadits Ma'mar."

Ath-Thahawi menambahkan, "Dimungkinkan tambahan yang ada dalam hadits Abdurrazzaq berasal dari pernyataan Az-Zuhri."[2041]

Pernyataan mereka bahwa pengalihan kepemilikan tidak bisa dibatasi waktunya dapat dijawab bahwa karena itu syari'at

---

2038 Lih. *Shahih Muslim bi Syarh An-Nawawi* (6/79, pembahasan: Hibah, bab: *Umra*, no. 1652-23).

2039 Lih. *At-Tahdzib* (4/533), *Al Bayan* (8/139), dan *Fath Al Aziz* (6/312).

2040 Lih. *Mukhtashar Ikhtilaf Al Ulama* (4/147).

2041 *Ibid.*

membatalkan pembatasan waktunya dan menjadikannya sebagai pengalihan kepemilikan secara mutlak.[2042]

Dalil-Dalil Pendapat Lama yang Terakhir

Mereka yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu pendapat lama yang terakhir, yaitu pendapat Abu Ishaq bahwa rumah tersebut sepeninggal penerima *umra* kembali kepada pemberi *umra* atau ahli warisnya, berpegang pada sabda Nabi ﷺ dalam hadits Jabir ﷺ,

أَيُّمَا رَجُلٍ أُعْمِرَ عُمْرَى لَهُ وَلِعَقِبِهِ، فَإِنَّهَا لِلَّذِي أُعْطِيَهَا، لاَ تَرْجِعُ إِلَى الَّذِي أَعْطَاهَا، لِأَنَّهُ أَعْطَى عَطَاءً وَقَعَتْ فِيهِ الْمَوَارِيثُ.

"Barangsiapa yang diberi sesuatu sepanjang ia berumur dan bagi penerusnya, maka ia menjadi milik orang yang diberinya, tidak kembali kepada orang yang memberinya, karena ia telah memberikan suatu pemberian yang padanya berlaku waris."[2043]

Makna kontekstual hadits ini menunjukkan bahwa apabila pemberi tidak mensyaratkan bagi ahli warisnya, maka ia kembali kepada orang yang memberinya.[2044]

Argumen ini dijawab bahwa hadits tersebut secara tekstual dan gamblang menunjukkan bahwa penerima tidak mensyaratkan, maka hukumnya sah dan pemberian tidak kembali kepada

---

[2042] Lih. *Al Mughni* (8/284).

[2043] Lih. *Shahih Muslim ma'a Syarh An-Nawawi* (6/78, pembahasan: Hibah, bab: *Umra*, no. 1625-20).

[2044] Lih. *Al Bayan* (8/139).

pemberi *umra*. Karena itu makna kontekstual dan pengertian *mukhalafah* (terbalik) tidak berlaku saat ada makna tekstual dan pengertian *muwafaqah* (sejalan).

Dalil-Dalil Pendapat Ketiga

Mereka yang berpegang pada pendapat ketiga, yaitu madzhab baru yang mengatakan bahwa pemberian *umra* menjadi milik penerima *umra* di masa hidupnya dan menjadi milik ahli warisnya sepeninggalnya, mengajukan dalil-dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah riwayat dari Jabir ﷺ dari Nabi ﷺ bahwa beliau bersabda,

الْعُمْرَى مِيرَاثٌ لأَهْلِهَا.

"Harta umra adalah warisan bagi penerimanya."[2045]

Dalil kedua adalah riwayat dari Jabir bin Abdullah ﷺ, ia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda,

أَمْسِكُوْا عَلَيْكُمْ أَمْوَالَكُمْ وَلاَ تُفْسِدُوْهَا، فَإِنَّهُ مَنْ أَعْمَرَ عُمْرَى فَهِيَ لِلَّذِي أُعْمِرَهَا، حَيًّا وَمَيِّتًا، وَلِعَقِبِهِ.

"Tahanlah pada kalian harta-harta kalian, dan janganlah kalian merusaknya. Barangsiapa yang diberi sesuatu selama ia berumur, maka sesuatu itu menjadi milik orang yang diberinya, baik hidup atau mati, dan bagi ahli warisnya."[2046]

[2045] Lih. *Shahih Muslim ma'a Syarh An-Nawawi* (6/81, pembahasan: Hibah, bab: *Umra*, no. 1625-31).

[2046] Lih. *Shahih Muslim ma'a Syarh An-Nawawi* (6/81, pembahasan: Hibah, bab: *Umra*, no. 1625-26).

Tarjih

Pendapat yang penulis cenderungi dan nilai paling kuat dalilnya adalah pendapat kedua (madzhab baru), bahwa *'umri* hukumnya sah, meskipun pemberi hanya mengucapkan, "Aku memberimu selama engkau berumur," tanpa menyebut ahli waris dan penerus. Alasan *tarjih* ini adalah sebagai berikut:

Pertama, masalah ini dijelaskan secara gamblang dalam hadits dari Nabi ﷺ, *"maka sesuatu itu menjadi milik orang yang diberinya, baik hidup atau mati, dan bagi ahli warisnya."*[2047]

Dalam redaksi lain Rasulullah ﷺ bersabda,

الْعُمْرَى لِمَنْ وُهِبَتْ لَهُ.

"Umra adalah milik orang yang diberi."[2048]

Kedua, Thariq memutuskan demikian di Madinah atas perintah Abdul Malik bin Marwan di hadapan Jabir bin Abdullah ﷺ. Jabir lantas memberi kesaksian dari Rasulullah ﷺ bahwa harta *umra* menjadi milik penerimanya."[2049]

Ketiga, kepemilikan setiap orang itu dibatasi hingga akhir hayatnya. Menetapkan kepemilikan dengan jangka waktu seumur hidup itu tidak menjadi penghalang bagi peralihan harta kepada ahli warisnya.[2050]

2047 *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

2048 Lih. *Shahih Muslim ma'a Syarh An-Nawawi* (6/81, pembahasan: Hibah, bab: *Umra*, no. 1625-25).

2049 Lih. *Shahih Muslim ma'a Syarh An-Nawawi* (6/81, pembahasan: Hibah, bab: *Umra*, no. 1625-28/29).

2050 Lih. *Fath Al Aziz* (6/312).

BAHASAN KEEMPAT

Pewarisan atas *Muba'adh* (Budak yang Terbagi)[2051]

Syaikh berkata, "Menurut pendapat baru, budak yang sebagian dari dirinya merdeka itu mewarisi."[2052]

Apakah budak yang sebagian dari dirinya merdeka itu diwariskan? Asy-Syafi'i memiliki dua pendapat tentang hal ini,[2053] yaitu:

Pertama, Asy-Syafi'i dalam pendapat lama mengatakan ia tidak diwarisi sebagaimana ia tidak mewarisi. Pendapat ini juga dipegang oleh Abu Hanifah[2054] dan Malik[2055].

[2051] *Muba'adh* berarti budak yang sebagian dari dirinya telah merdeka. Lih. *Mu'jam Lughah Al Fuqaha'* (hal. 370).

[2052] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 185) dan *Mughni Al Muhtaj* (hal. 4/45).

[2053] Lih. *At-Tahdzib* (5/13), *Al Bayan* (9/20) dan *Fath Al Aziz* (6/53).

[2054] Lih. *Syarh As-Sirajiyyah fi Ilm Al Mawarits* (hal. 44) karya Sayyid Syarif Ali bin Muhammad Al Jurjani.

[2055] Lih. *Syarh Az-Zarkasyi* (8/227-135), *Syarh Al Maridini* karya Allamah Al Baqri (hal. 37), ditahqiq oleh Dr. Mushthafa Dib Al Bugha.

Kedua, Asy-Syafi'i dalam pendapat baru mengatakan bahwa ia diwarisi. Inilah pendapat yang paling *shahih* menurut kalangan madzhab Asy-Syafi'i, serta dipegang oleh Ahmad.[2056]

Dalil-Dalil Pendapat Pertama

Mereka yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu pendapat lama yang mengatakan bahwa ia tidak diwarisi, mengajukan dalil bahwa ia tidak diwarisi sebagaimana ia tidak mewarisi karena ia berkekurangan akibat status perbudakan, sama seperti budak yang murni. Juga karena ia tidak mewarisi sama sekali, sehingga ia pun tidak diwarisi, sama seperti orang murtad.[2057]

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Mereka yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu madzhab baru yang mengatakan bahwa ia diwarisi, berpegang pada dalil bahwa harta yang ditinggalkannya merupakan harta miliknya lantaran ada sifat kemerdekaan dalam dirinya. Kepemilikannya atas apa yang dikuasai tangannya itu sempurna sehingga ia serupa dengan orang merdeka.[2058]

Tarjih

Pendapat yang menurutku paling unggul adalah budak *muba'adh* diwarisi berdasarkan dalil hadits Ibnu Abbas ﷺ bahwa

---

[2056] Lih. *Al Mughni* (9/126-127), *Al Ifshah* (7/254), dan *Al Adzb Al Fa'idh* (1/24) karya Ibrahim bin Abdullah bin Ibrahim Al Fardhi.

[2057] Lih. *Al Bayan* (9/20).

[2058] Lih. *At-Tahdzib* (5/13), *Al Bayan* 9/20), dan *Fath Al Aziz* (6/510).

Nabi ﷺ bersabda tentang budak yang sebagian dari dirinya telah merdeka,

يَرِثُ وَيُورَّثُ عَلَى قَدْرِ مَا عَتَقَ مِنْهُ.

"Ia mewarisi dan diwarisi sesuai dengan bagian yang merdeka dari dirinya."[2059]

Jadi, ucapan siapa saja tidak bisa dijadikan hujjah saat ada ucapan Nabi ﷺ.

Alasan lain adalah karena setiap bagian itu ditetapkan hukumnya sendiri, sebagaimana bagian yang lain juga memiliki hukum tersendiri, serta berdasarkan qiyas salah satu dari keduanya terhadap yang lain.

Alasan lain adalah karena manakala pemilik budak telah mengambil haknya dari jerih payah budak tersebut, maka tidak tersisa lagi untuknya hak pada selebihnya. Ia tidak punya alasan untuk memiliki hasil usaha budak dengan sebagian dari dirinya yang merdeka. Hal ini tidak ada bedanya dengan kasus dua orang bersekutu atas seorang budak lalu keduanya berbagi hasil usahanya; salah satunya tidak memiliki hak atas bagian mitranya.[2060]

[2059] Lih. Sunan An-Nasa`i (8/46, pembahasan: Diyat *Mukatab*, no. 4811) dan *As-Sunan Al Kubra* karya Al Baihaqi (10/325). Keduanya melansir dengan redaksi yang berbeda, sedangkan redaksi ini milik Ahmad.

Al Albani berkata, "Status hadits *shahih*, tetapi saya tidak menemukannya dalam *Musnad Abi Abdullah Ahmad* dengan redaksi ini." Lih. *Irwa` Al Ghalil* (6/161).

[2060] Lih. *Al Mughni* (9/127-128).

BAHASAN KELIMA

Persyaratan Cacat Permanen dan tidak Meminta-Minta Bagi Status Fakir

Syaikh berkata, "Pada dirinya (orang fakir) tidak disyaratkan memiliki cacat permanen dan menjaga diri dari meminta-minta menurut madzhab baru."[2061]

Apakah seseorang yang disebut fakir itu harus cacat permanen dan menjaga diri dari meminta-minta?

Ulama madzhab Asy-Syafi'i menyebutkan dua riwayat pendapat,[2062] yaitu:

Pertama, Ar-Rafi'i mengatakan bahwa riwayat pendapat yang paling masyhur adalah ada dua pendapat dalam masalah ini,[2063] yaitu:

2061 Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 201) dan *Mughni Al Muhtaj* (4/175).

2062 Lih. *Fath Al Aziz* (7/378), *Raudhah Ath-Thalibin* (2/309), dan *Al Wasith* (4/553).

2063 *Ibid.*

1. Pendapat lama, yaitu orang fakir disyaratkan memiliki cacat permanen dan menjaga diri dari meminta-minta. Al Imrani berkata, "Al Muzani mengutip dari Asy-Syafi'i dalam madzhab lama bahwa orang fakir adalah orang yang cacat permanen, lemah dan tidak meminta-minta kepada manusia."[2064]
2. Pendapat baru, yaitu tidak ada persyaratan cacat permanen dan menjaga diri dari meminta-minta bagi orang fakir. Sebaliknya, orang yang cacat permanen dan yang bukan, orang yang meminta-minta dan yang bukan memiliki hak yang sama.

   Al Imrani berkata, "Asy-Syafi'i dalam madzhab baru mengatakan bahwa orang fakir adalah orang yang tidak memiliki sesuatu, baik ia cacat permanen atau tidak, baik ia meminta-minta atau tidak."[2065]

Kedua, hanya ada satu pendapat seperti pendapat baru. Hal ini dipastikan oleh *mu'tabarun* (para ulama madzhab yang pendapatnya diakui).[2066]

Dalil mereka adalah apabila orang fakir meminta, maka ia diberi. Jika ia tidak sakit cacat, maka ia memiliki suatu pekerjaan. Dengan demikian, maka masuk ke kelompok miskin, bukan fakir. Selain itu, mereka juga berdalil bahwa kata fakir terbentuk dari ungkapan كَسْرُ الْفِقَارِ yang berarti patahnya punggung; suatu kejadian yang mematikan. Derivasi ini menunjukkan ketidakmampuan secara mutlak.[2067]

2064 Lih. *Al Bayan* (3/408-409).

2065 *Ibid.*

2066 Istilah *mu'tabarun* digunakan oleh Ar-Rafi'i, tetapi saya tidak menemukan definisinya di kalangan madzhab Asy-Syafi'i.

2067 Lih. *Fath Al Aziz* (7/378).

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Mereka yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu madzhab baru yang mengatakan bahwa orang fakir tidak disyaratkan cacat permanen dan menjaga diri dari meminta-minta, mengajukan dalil-dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah Nabi ﷺ pernah memberikan sedekah kepada orang yang meminta-minta padahal ia tidak cacat permanen sebagaimana dijelaskan dalam hadits *shahih* dari Anas, ia berkata:

كُنْتُ أَمْشِي مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَلَيْهِ رِدَاءٌ نَجْرَانِيٌّ غَلِيظُ الحَاشِيَةِ، فَأَدْرَكَهُ أَعْرَابِيٌّ فَجَذَبَهُ بِرِدَاءِهِ جَذْبَةً شَدِيدَةً، نَظَرْتُ إِلَى صَفْحَةِ عَاتِقِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ أَثَّرَتْ بِهِ حَاشِيَةُ الرِّدَاءِ مِنْ شِدَّةِ جَذْبَتِهِ، ثُمَّ قَالَ: مُرْ لِي مِنْ مَالِ اللهِ الَّذِي عِنْدَكَ، فَالْتَفَتَ إِلَيْهِ فَضَحِكَ، ثُمَّ أَمَرَ لَهُ بِعَطَاءٍ.

"Aku berjalan bersama Nabi ﷺ, dan saat itu beliau memakai jubah Najrani yang kasar pinggirnya. Tidak lama kemudian, ada seorang badui menyusulnya lalu menarik selendang beliau dengan sangat keras. Aku melihat permukaan leher Rasulullah ﷺ, dan ternyata pinggiran selendang itu berbekas di pundak beliau akibat kerasnya tarikan orang badui tersebut. Kemudian orang itu berkata, 'Wahai Muhammad, suruhlah orang untuk memberiku sebagian dari harta Allah yang ada padamu'.

Rasulullah ﷺ menoleh kepadanya lalu tertawa, kemudian beliau menyuruh orang untuk memberikan sesuatu kepadanya."[2068]

Dalil kedua adalah hak yang dimiliki orang fakir adalah karena hajat, sedangkan hajat tersebut ada meskipun ia tidak cacat permanen.[2069]

Tarjih

Pendapat yang unggul adalah pendapat kedua, yaitu tidak ada syarat cacat permanen dan menjaga diri dari meminta-minta, berdasarkan dua alasan, yaitu:

Pertama, kekuatan dalil-dalil tentang tidak adanya syarat sebagaimana dijelaskan dalam hadits yang lalu.[2070]

Kedua, orang yang meminta-minta itu terkadang berada di tengah kaum dimana hanya sedikit orang yang memberinya. Sebaliknya, orang yang menjaga diri itu terkadang berada di tengah kaum yang kaya dan suka memberi tanpa diminta. Dengan demikian, faktor meminta-minta atau menjaga diri itu tidak berlaku.[2071] Allah Mahatahu.

[2068] Lih. *Shahih Muslim ma'a Syarh An-Nawawi* (4/157-158, pembahasan: Zakat, bab: Pemberian kepada Orang yang Meminta-Minta dengan Tidak Sopan dan Kasar, no. 128-1057).

[2069] Lih. *Fath Al Aziz* (7/378).

[2070] *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

[2071] Lih. *At-Tahdzib* (5/190).

BAHASAN KEENAM

Nafkah dan Bagian Giliran Bagi Istri yang Bepergian

Syaikh berkata, "Barangsiapa (istri) yang bepergian sendirian tanpa izin suaminya, maka ia dianggap *nusyuz* (tidak mematuhi suami). Jika dengan seizin suami untuk tujuan suami, maka suami mengqadha nafkah dan bagian giliran untuknya. Tetapi jika untuk tujuan istri, maka hukumnya tidak boleh menurut madzhab baru."[2072]

Perjalanan seorang istri sendirian itu tidak terlepas dari salah satu dari tiga perkara, yaitu:

Pertama, ia bepergian sendirian tanpa izin suaminya. Dalam hal ini ia dianggap tidak taat suami dan berdosa. Keadaannya lebih buruk daripada keadaan istri yang diam di rumah dalam keadaan tidak taat kepada suami. Dengan demikian, ia tidak memperoleh pembagian giliran dan nafkah.

[2072] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 225) dan *Mughni Al Muhtaj* (4/422).

Kedua, istri bepergian dengan seizin suaminya untuk tujuan dan kepentingan suami. Ia memperoleh hak giliran dan nafkah, haknya tidak gugur, dan suami mengqadha hak-hak yang wajib baginya.

Ketiga, istri bepergian dengan seizin suami tetapi untuk tujuan istri sendiri, seperti haji dan berdagang. Di sinilah letak perbedaan pendapat. Asy-Syafi'i memiliki dua pendapat tentang hal ini,[2073] yaitu:

1. Asy-Syafi'i dalam madzhab lama mengatakan bahwa haknya tidak gugur. Pendapat ini juga dipegang oleh Abu Hanifah.[2074]
2. Asy-Syafi'i dalam madzhab baru mengatakan bahwa haknya gugur. Al Muzani berkata, "Menurut Asy-Syafi'i, jika istri bepergian dengan seizin suami, maka ia tidak memperoleh hak bagian dan nafkah."[2075] Pendapat ini juga dipegang oleh Malik[2076] dan Ahmad.[2077]

Dalil Pendapat Pertama

Mereka yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu pendapat lama yang mengatakan haknya tidak gugur, beralasan bahwa istri keluar dengan seizin suami sehingga dalam keadaan itu ia tidak dianggap *nusyuz* karena ada izin, seperti seandainya istri

---

2073 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (9/580), *At-Tahdzib* (5/538), *Al Bayan* (9/510-811), dan *Fath Al Aziz* (8/362-363).

2074 Saya tidak menemukan referensi kalangan madzhab Hanafi dalam masalah ini setelah mencarinya di beberapa kitab madzhab Hanafi seperti *Al Mabsuth*, *Bada'i' Ash-Shana'i'*, *Tuhfah Al Fuqaha'*, dan lain-lain. pendapat Abu Hanifah disebutkan oleh Ar-Rafi'i dalam *Fath Al Aziz* (8/362) dan Al Baghawi dalam *At-Tahdzib* (5/538).

2075 Lih. *Mukhtashar Al Muzani ma'a Al Hawi Al Kabir* (9/580).

2076 Lih. *Al Mudawwanah Al Kubra* (4/45).

2077 Lih. *Al Mughni* (10/251) dan *Ar-Raudh Al Murabba'* (2/321).

keluar bersama suami, atau suami menyuruhnya untuk keperluan suami.[2078]

Dalil Pendapat Kedua

Mereka yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu madzhab baru yang mengatakan haknya gugur, beralasan bahwa hak nafkah merupakan kompensasi dari persetubuhan, sedangkan hal itu tidak ada demi maslahat istri. Izin hanya berpengaruh pada gugurnya dosa. Sedangkan tidak adanya kepasrahan istri untuk digauli suaminya meskipun karena faktor yang bukan dosa itu dapat menggugurkan apa yang menjadi kompensasinya, yaitu nafkah. Mereka menyerupakan hal itu dengan kasus obyek jual-beli tidak bisa diserah-terimakan karena suatu sebab yang ditolerir. Dalam kasus ini kewajiban pembayaran menjadi gugur.[2079]

Tarjih

Pendapat yang unggul menurutku adalah hak istri gugur karena hak giliran ada lantaran kedekatan, sedangkan hak nafkah ada karena istri memasrahkan dirinya untuk digauli suami, sedangkan kedua hal tersebut tidak terpenuhi karena suatu sebab dari pihak istri. Dengan demikian, haknya gugur seperti seandainya kedua hal tersebut tidak bisa dilakukan sebelum suami menggaulinya. Kasus tersebut berbeda dengan kasus ketika istri bepergian bersama suami karena kedua hal tersebut tidak terhalang untuk dilaksanakan.

[2078] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (9/580), *At-Tahdzib* (5/538), *Al Bayan* (9/511), dan *Fath Al Aziz* (8/362).

[2079] Lih. *Fath Al Aziz* (8/363).

Alasan lain adalah seandainya suami bepergian meninggalkan istri, niscaya hak gilirannya gugur padahal halangan muncul dari pihak suami. Jika halangan muncul dari pihak istri lantaran bepergian, maka alasannya lebih kuat.[2080] Allah Mahatahu.

[2080] Lih. *Al Mughni* (10/252).

BAHASAN KETUJUH

Sumpah *Ila*`[2081] Dengan Selain Allah dan Sifat-Sifat-Nya

Syaikh berkata, "Menurut madzhab baru, *ila*` tidak hanya dengan sumpah dengan nama Allah dan sifat-sifat-Nya. Sebaliknya, seandainya seseorang menggantung cerai atau pembebasan budak pada sumpah tersebut, atau ia berkata, 'Jika aku menggaulimu, maka aku wajib shalat, atau puasa, atau haji, atau membebaskan budak', maka ia dianggap melakukan *ila*`."[2082]

[2081] *Ila*` secara bahasa terbentuk dari kata آلَى يُؤْلِي yang artinya bersumpah. Lih. *Mukhtar Ash-Shihah* (hal. 23).

Sedangkan menurut istilah, *ila*` adalah sumpah untuk tidak menggauli perempuan yang telah dinikahi dalam jangka waktu tertentu seperti ucapan, "Demi Allah, aku tidak akan menggaulimu selama empat bulan," atau menggantungkan perkara yang berat pada persetubuhan seperti ucapan, "Jika aku mendekatimu, maka aku berjanji kepada Allah untuk berpuasa selama setahun."

Lih. *At-Ta'rifat* (hal. 32), *Mu'jam Lughah Al Fuqaha*` (hal. 79), dan *Anis Al Fuqaha*` (hal. 161).

[2082] Lk *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 243) dan *Mughni Al Muhtaj* (5/17).

Bentuk Masalah

Ila`* dengan sumpah dengan nama Allah itu seperti seseorang bersumpah demi Allah atau sifat-sifat-Nya untuk tidak menggauli istrinya. Dengan ucapan ini ia telah melakukan *ila` berdasarkan *ijma'*.[2083]

Adapun *ila`* dengan sumpah dengan selain Allah, seperti berkata, "Jika aku menggaulimu, maka aku sedekahkan hartaku, atau Allah punya hak padaku untuk bersedekah," atau ia berkata, "Jika aku menggaulimu, maka budakku merdeka, atau aku wajib memerdekakan budakku, atau engkau tercerai, atau istriku yang lain tercerai," maka apakah *ila`* dengan ucapan ini sah atau tidak?[2084]

Asy-Syafi'i memiliki dua pendapat tentang hal ini,[2085] yaitu:

Pertama, Asy-Syafi'i dalam madzhab lama mengatakan *ila`*-nya tidak sah. Pendapat ini juga dikemukakan oleh Ahmad dalam riwayat yang masyhur darinya.[2086]

Kedua, Asy-Syafi'i dalam madzhab baru mengatakan bahwa *ila`*-nya sah. Tetapi menurut pendapat yang paling *shahih* menurut ulama madzhab Asy-Syafi'i adalah tidak sah. Ini juga merupakan pendapat Abu Hanifah,[2087] Malik,[2088] dan satu riwayat pendapat dari Ahmad.[2089]

2083 Lih. *Al Bayan* (10/274).

2084 *Ibid.*

2085 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (10/337), *Al Wajiz ma'a Fath Al Aziz* (9/198), *At-Tahdzib* (6/129), dan *Al Bayan* (10/274-273).

2086 Lih. *Al Mughni* (11/5-6) dan *Al Ifshah* (hal. 259-260).

2087 Lih. *Al Mabsuth* (7/38) dan *Fath Al Aziz* (4/180-181).

2088 Lih. *Asy-Syarh Al Kabir* (2/670-371), *Al Kafi* (1/597), dan *Hasyiyah Al Hartsi* (5/3).

2089 Lih. *Al Mughni* (11/5-6).

Dalil-Dalil Pendapat Pertama

Mereka yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu pendapat lama yang mengatakan bahwa *ila`*-nya tidak sah, berargumen dengan firman Allah,

لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِن فَآءُو فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

"Kepada orang-orang yang melakukan ila` terhadap istrinya diberi tangguh empat bulan (lamanya). Kemudian jika mereka kembali (kepada istrinya), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang." (Qs. Al Baqarah [2]: 226)

Argumen dengan ayat ini dapat dilakukan dari dua sisi,[2090] yaitu:

Pertama, ila` dalam ayat ini berarti sumpah. Manakala sumpah disebut secara mutlak, maka maknanya mengarah kepada sumpah dengan nama Allah sesuai dengan sabda Nabi ﷺ,

مَنْ كَانَ حَالِفًا، فَلْيَحْلِفْ بِاللهِ أَوْ لِيَصْمُتْ.

"Barangsiapa yang bersumpah, maka ia hendaknya bersumpah dengan nama Allah, atau ia hendaknya diam."[2091]

Kedua, firman Allah dalam ayat di atas, *"Kemudian jika mereka kembali (kepada istrinya), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang."* Kalimat ini menunjukkan pemaafan atas *kaffarah* manakala suami kembali menggauli

---

[2090] Lih. *Al Bayan* (10/274-275).

[2091] Lih. *Shahih Al Bukhari ma'a Fath Al Bari* (15/84, pembahasan: Sumpah dan Nadzar, bab: Larangan Bersumpah dengan Nama Bapak, no. 6646).

istrinya. Yang demikian itu hanya ada pada sumpah dengan nama Allah, bukan dengan selainnya.

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Mereka yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu madzhab baru yang mengatakan bahwa *ila*`-nya sah, mengajukan dalil-dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah firman Allah,

لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِن فَآءُو فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

"Kepada orang-orang yang melakukan ila` terhadap istrinya diberi tangguh empat bulan (lamanya). Kemudian jika mereka kembali (kepada istrinya), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang." (Qs. Al Baqarah [2]: 226)

Letak argumen dalam ayat ini adalah *ila*` berarti sumpah, dan ini mencakup sumpah dengan Allah dan selain-Nya. Dalilnya adalah sabda Nabi ﷺ, *"Barangsiapa yang bersumpah, maka ia hendaknya bersumpah dengan Allah."*[2092] Makna implisitnya adalah: janganlah ia bersumpah dengan selain Allah.

Argumen ini dijawab: Kami sepakat bahwa sumpah itu mencakup sumpah dengan Allah dan dengan selain Allah, tetapi sumpah dengan Allah itu disyari'atkan, sedangkan sumpah dengan selain Allah tidak disyari'atkan. Dengan demikian, *ila*` dengan

---

[2092] *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

sumpah dengan Allah itu disyari'atkan, sedangkan *ila`* dengan sumpah dengan selain Allah tidak disyari'atkan.

Dalil kedua adalah karena sumpah cerai, pembebasan budak, sedekah harta, haji dan lain-lain merupakan sumpah yang menghalangi persetubuhan, sehingga hal itu dianggap sebagai *ila`*, sama seperti sumpah dengan nama Allah. Ibnu Abbas berkata, "Setiap sumpah yang menghalangi persetubuhan terhadap istri adalah *ila`*."[2093]

Argumen ini dikritik bahwa setiap sumpah, baik yang haram atau pun yang tidak, mengakibatkan kewajiban *kaffarah*, dan orang yang bersumpah dengannya dianggap melakukan *ila`*. Sedangkan cerai dan pembebasan budak, sumpah dengannya juga disebut *ila`* karena padanya terkait hak manusia. Sedangkan sumpah yang mengakibatkan *kaffarah* itu padanya terkait hak Allah.[2094]

Tarjih[2095]

Pendapat yang unggul adalah pendapat yang mengatakan *ila`* dengan sumpah dengan selain Allah dan sifat-sifat-Nya tidak sah, karena *ila`* secara mutlak bermakna sumpah. Karena itu Ubay dan Ibnu Abbas ﷺ membaca يُقْسِمُوْنَ, menggantikan kata يُؤْلُوْنَ. Maknanya adalah bersumpah dengan nama Allah. Yang menjadi kaitan adalah syarat, bukan sumpah. Karena itu di dalamnya tidak disebutkan partikel sumpah dan tidak pula jawabannya. Para ahli bahasa Arab juga tidak menyebutkannya dalam bahasan tentang

---

2093 Lih. *Al Mughni* (11/6).
Atsar di atas diriwayatkan oleh Al Baihaqi dalam *As-Sunan Al Kubra* (7/381).
2094 Lih. *Al Mughni* (11/6)
2095 *Ibid.*

sumpah, sehingga ia tidak disebut *ila*`. Ia hanya disebut sumpah yang tidak mengikat karena memiliki kesamaan dengan sumpah dalam hal, yaitu anjuran untuk melakukan atau menjauhi suatu perbuatan, atau menegaskan berita.

Penyebutan sumpah secara mutlak harus dipahami dengan makna hakikinya. Hal itu ditunjukkan oleh firman Allah,

فَإِن فَآءُو فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

"*Kemudian jika mereka kembali (kepada istrinya), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 226)

Ampunan Allah hanya untuk sumpah dengan nama Allah. Selain itu, Nabi ﷺ bersabda,

مَنْ حَلَفَ بِغَيْرِ اللهِ فَقَدْ كَفَرَ أَوْ أَشْرَكَ.

"Barangsiapa yang bersumpah dengan selain Allah, maka ia telah kafir atau syirik."[2096]

Nabi ﷺ juga bersabda,

إِنَّ اللهَ يَنْهَاكُمْ أَنْ تَحْلِفُوا بِآبَائِكُمْ.

"Sesungguhnya Allah melarang kalian untuk bersumpah dengan bapak-bapak kalian."[2097]

[2096] HR. At-Tirmidzi. Hadits ini dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Sunan At-Tirmidzi* (2/99).

[2097] Lih. *Shahih Al Bukhari ma'a Fath Al Bari* (15/85, pembahasan: iman dan nadzar, bab: Larangan bersumpah dengan nama ayah, no. 6647).

BAHASAN KEDELAPAN

Kaffarah Orang yang Melakukan *Zhihar*[2098] Terhadap Keempat Istrinya

Syaikh berkata, "Seandainya seorang suami berkata kepada empat istrinya, 'Kalian bagiku seperti punggung ibuku', maka ia dianggap melakukan *zhihar* terhadap mereka. Jika ia menggauli mereka lagi, maka ia wajib membayar empat *kaffarah.* Sedangkan menurut madzhab lama, ia hanya wajib membayar satu *kaffarah.*"[2099]

Masalah ini memiliki dua bentuk, yaitu:

Pertama, suami memiliki empat istri lalu ia melakukan *zhihar* terhadap masing-masing (satu per satu) dengan satu kalimat, lalu kemudian ia menarik *zhihar*-nya. Dalam kasus ini ia wajib membayar empat *kaffarah.*

[2098] *Zhihar* adalah seorang suami mengharamkan istrinya bagi dirinya dengan cara menyerupakan istri dengan ibunya atau salah seorang muhrimnya, seperti ucapan, "Engkau bagiku seperti punggung ibuku." Lih. *Mu'jam Lughah Al Fuqaha'* (hal. 266).

[2099] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 246) dan *Mughni Al Muhtaj* (5/38).

Kedua, ia memiliki empat istri lalu ia melakukan *zhihar* terhadap mereka secara sekaligus dengan satu kalimat, kemudian ia menarik *zhihar*-nya. Dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i,[2100] yaitu:

1. Asy-Syafi'i dalam madzhab lama mengatakan bahwa ia hanya wajib membayar satu *kaffarah.* Pendapat ini juga dipegang oleh Malik[2101] dan Ahmad[2102].
2. *Kedua,* Asy-Syafi'i dalam madzhab baru mengatakan bahwa ia wajib membayar 4 *kaffarah.* Pendapat inilah yang lebih *shahih* menurut kalangan madzhab Asy-Syafi'i, serta dipegang oleh Abu Hanifah.[2103]

Sebab Perbedaan

Ar-Rafi'i berkata, "Perbedaan ini kembali kepada ketentuan bahwa yang lebih kuat dalam *zhihar* adalah keserupaannya dengan cerai atau sumpah. Jika kita lebih menyerupakannya dengan cerai, maka suami wajib membayar 4 *kaffarah.* Tidak ada perbedaan antara ia melakukan *zhihar* dengan satu kalimat atau beberapa kalimat, sebagaimana tidak ada perbedaan antara ia mencerai istri-istrinya dengan satu kalimat atau dengan beberapa kalimat. Tetapi jika kita lebih menguatkan keserupaannya dengan sumpah, maka ia hanya wajib membayar 1 *kaffarah,* seperti seandainya ia bersumpah untuk tidak berbicara kepada sekelompok orang.[2104]

[2100] Lih. *At-Tahdzib* (6/161), *Al Bayan* (10/354-355), *Fath Al Aziz* (9/278), dan *Raudhah Ath-Thalibin* (8/275).

[2101] Lih. *Al Mudawwanah Al Kubra* (5/92) dan *Hasyiyah Ad-Dasuqi ma'a Asy-Syarh Al Kabir* (2/698).

[2102] Lih. *Al Mughni* (11/78-79) dan *Kasysyaf Al Qina'* (5/433).

[2103] Lih. *Ad-Durr Al Mukhtar ma'a Hasyiyah Radd Al Mukhtar* (3/471) dan *Fath Al Qadir* (4/229).

[2104] Lih. *Fath Al Aziz* (9/278).

Dalil-Dalil Pendapat Pertama

Mereka yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu pendapat lama yang mengatakan bahwa suami hanya wajib membayar 1 *kaffarah,* mengajukan dua dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah riwayat dari Amr bin Syu'aib dari Sa'id bin Musayyib, ia berkata: Ada seorang laki-laki yang mendatangi Umar bin Khaththab ﷺ. Laki-laki tersebut memiliki tiga istri, dan ia berkata kepada mereka, "Kalian bagiku seperti punggung ibuku." Umar menjawab, "Engkau wajib membayar satu *kaffarah.*"[2105]

Diriwayatkan dari Sa'id bin Musayyib dari Umar bin Khaththab ﷺ bahwa ia ditanya tentang seorang laki-laki yang melakukan *zhihar* terhadap empat istrinya. Umar ﷺ menjawab, "Cukup satu *kaffarah.*"[2106]

Dalil kedua adalah *zhihar* merupakan kalimat yang mewajibkan *kaffarah* manakala dilanggar. Jika ia terkait dengan sekelompok orang, maka tidak ada kewajiban selain satu *kaffarah* saja, sama seperti sumpah dengan nama Allah. Jika seseorang bersumpah untuk tidak berbicara kepada sekumpulan orang lalu ia berbicara kepada mereka, maka ia hanya wajib membayar 1 *kaffarah.*[2107]

Argumen ini dikritik bahwa *kaffarah* dibayarkan untuk menebus perkara haram, dan ia berbilang sesuai bilangan perkara haram. Sedangkan *kaffarah* sumpah itu dibayarkan karena melanggar kehormatan Nama Allah, sedangkan bilangnya tidak banyak. Lain halnya seandainya seseorang mengulangi *zhihar*

2105 Lih. *Mushannaf Abdurrazzaq* (6/438, no. 11566 dan 11567).

2106 Lih. *Sunan Ad-Daruquthni* (3/319, pembahasan: Nikah, bab: Mahar, no. 269).

2107 Lih. *Fath Al Aziz* (9/278) dan *Al Mughni* (11/79).

terhadap seorang perempuan sebanyak dua kali atau lebih, maka *kaffarah* berbilang sesuai bilangan *zhihar.*[2108]

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Mereka yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu madzhab baru yang mengatakan bahwa ia wajib membayar empat *kaffarah* beralasan bahwa setiap istri diharamkan baginya sebelum ia membayar *kaffarah,* sehingga keharaman tidak hilang dengan satu kaffarah saja, seperti seandainya ia melakukan *zhihar* terhadap mereka satu per satu dengan satu kalimat.[2109]

Argumen ini dikritik bahwa hal ini berbeda dengan kasus ketika ia melakukan *zhihar* dengan beberapa kalimat, karena setiap kalimat itu mengharuskan satu *kaffarah* untuk menghilangkan keharaman dan melebur dosanya. Sedangkan di sini hanya diucapkan satu kalimat. Dengan demikian, satu *kaffarah* sudah bisa menghilangkan hukumnya dan menghapus dosanya sehingga tidak ada hukumnya lagi.[2110]

Tarjih

Pendapat yang paling unggul adalah suami yang melakukan *zhihar* terhadap 4 istri dengan satu kalimat hanya wajib membayar 1 *kaffarah.* Pendapat ini sesuai dengan ucapan Umar ﷺ yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas dengan redaksi, "Umar bin Khaththab ﷺ berkata bahwa jika seorang suami memiliki empat

---

2108 Lih. *Fath Al Qadir* (4/229).
2109 Lih. *Al Bayan* (10/345-346).
2110 Lih. *Al Mughni* (11/79).

istri lalu ia melakukan *zhihar* terhadap mereka, maka cukup baginya satu *kaffarah.*'[2111] Allah Mahatahu.

[2111] HR. Ad-Daruquthni (3/319, pembahasan: Nikah, bab: Mahar, no. 270) dan Al Baihaqi dalam *As-Sunan Al Kubra* (7/383, bab: Seorang Laki-Laki yang Melakukan Empat Istrinya dengan Satu Kalimat).

BAHASAN KESEMBILAN
Memutus Runtutan Puasa dalam *Kaffarah*

Syaikh berkata, "Keruntutan tidak tercapai lantaran terlewatkan puasa satu hari tanpa ada halangan. Demikian pula akibat sakit menurut madzhab baru."[2112]

Terputusnya keruntutan dalam puasa *kaffarah* itu bisa karena ada halangan, dan bisa tanpa halangan. Jika seseorang berhenti puasa bukan karena halangan, maka keruntutannya terputus dan ia wajib memulai dari awal puasa dua bulan secara berturut-turut sesuai dengan firman Allah,

فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا

"Barang siapa yang tidak mendapatkan (budak), maka (wajib atasnya) berpuasa dua bulan berturut-turut sebelum keduanya bercampur." (Qs. Al Mujaadilah [58]: 4)

[2112] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 248) dan *Mughni Al Muhtaj* (5/49).

Apabila ia berhenti puasa karena suatu halangan seperti karena sakit sebagaimana yang dikatakan oleh pengarang, maka Asy-Syafi'i memiliki dua pendapat tentang hal ini,[2113] yaitu:

Pertama, Asy-Syafi'i dalam madzhab lama mengatakan bahwa keruntutannya tidak terputus akibat berhenti puasa lantaran sakit.

Al Muzani berkata, "Menurut Asy-Syafi'i dalam pendapat lama, jika orang sakit berhenti puasa, maka ia melanjutkan puasanya. Ia berargumen dengan seorang perempuan yang berkewajiban puasa dua bulan berturut-turut, bahwa jika ia mengalami haidh maka ia berhenti. Jika haidhnya telah habis, maka ia melanjutkan puasa. Demikian pula dengan orang sakit; apabila sakitnya telah sembuh, maka ia melanjutkan puasanya."

Al Muzani juga berkata, "Aku mendengar Asy-Syafi'i sejak lama mengatakan bahwa apabila ia berhenti puasa, maka ia melanjutkan."[2114]

Pendapat ini juga dipegang oleh Malik[2115] dan Ahmad.[2116]

Kedua, Asy-Syafi'i dalam madzhab baru mengatakan bahwa keruntutan terputus akibat berhenti puasa lantaran sakit. Pendapat ini juga dipegang oleh Abu Hanifah.[2117]

[2113] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (10/500), *At-Tahdzib* (6/178-179), *Al Bayan* (10/388), dan *Fath Al Aziz* (9/324).

[2114] Lih. *Mukhtashar Al Muzani ma'a Al Hawi Al Kabir* (10/499).

[2115] Lih. *Al Mudawwanah Al Kubra* (5/133), *Asy-Syarh Al Kabir ma'a Hasyiyah Ad-Dasuqi* (2/708), dan *Jawahir Al Iklil* (1/533-534).

[2116] Lih. *Al Mughni* (11/89) dan *Al Ifshah* (10/240).

[2117] Lih. *Bada'i' Ash-Shana'i'* (4/274) dan *Fath Al Aziz* (4/238-239).

Dalil-Dalil Pendapat Pertama

Mereka yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu pendapat lama yang mengatakan bahwa keruntutannya tidak terputus akibat berhenti puasa lantaran sakit, mengajukan dua alasan, yaitu:

Pertama, ia berbuka lantaran ada halangan, yaitu sakit.

Kedua, terhentinya puasa terjadi bukan karena pilihannya dan tidak ada campur tangannya sehingga seperti terhentinya puasa perempuan akibat haidh.

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Mereka yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu madzhab baru yang mengatakan keruntutan terputus akibat berhenti puasa lantaran sakit, mengajukan dua alasan sebagai berikut:

Pertama, sakit tidak meniadakan puasa seandainya ia berpuasa. Lain halnya dengan haidh karena ia meniadakan puasa. Puasa dalam keadaan sakit hukumnya sah, sedangkan puasa dalam keadaan haidh hukumnya tidak sah.

Kedua, pada umumnya dimungkinkan puasa selama dua bulan tanpa sakit, tetapi tidak mungkin seorang perempuan puasa dalam dua bulan tanpa haidh.[2118]

Tarjih

[2118] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (10/500), *At-Tahdzib* (6/179-180), *Al Bayan* (10/388), *Fath Al Aziz* (9/324), dan *Al Mughni* (11/89).

Pendapat yang unggul adalah berhenti puasa karena sakit tidak memutus keruntutan dalam puasa *kaffarah,* sama seperti haidh. Alasannya adalah karena seandainya kita mengatakan puasa terputus akibat berhenti puasa lantaran sakit, tentulah hal itu mengakibatkan upaya berantai, karena tidak ada jaminan bahwa ia tidak sakit manakala ia memulai sakit dari awal sesudah sembuh.[2119] Allah Mahatahu.

[2119] Lih. *Al Bayan* (10/388).

BAHASAN KESEPULUH
Waktu Menolak Mengakui Anak Dengan *Li'an*

Syaikh berkomentar tentang penolakan nasab anak; apakah harus dilakukan segera atau ada kelonggaran waktu, "Penolakan nasab harus dilakukan dengan segera menurut madzhab baru, tetapi pemundurannya ditolerir manakala ada alasan."[2120]

Manakala istri melahirkan seorang anak lalu suami mengakui nasab anak tersebut, maka ia tidak boleh menolaknya sesudah itu karena anak memiliki hak terhadap nasab. Dengan ada pengakuan, maka hak tersebut telah permanen.

Manakala suami tidak mengakui nasabnya dan ingin menolaknya, apakah penolakan tersebut harus dilakukan dengan segera atau ada kelonggaran waktu? Asy-Syafi'i memiliki dua

---

[2120] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 251) dan *Mughni Al Muhtaj* (5/72).

pendapat secara garis besar, dan tiga pendapat secara terperinci,[2121] yaitu:

Pertama, penolakan nasab tidak disyaratkan segera, melainkan boleh ditangguhkan.

Al Baghawi berkata, "Dalam madzhab lama ada dua pendapat, yaitu:

a. Seperti madzhab baru, yaitu harus segera.
b. Boleh ditunda selama tiga hari agar suami bisa berpikir."[2122]

Ar-Rafi'i berkata, "Penolakan nasab harus ditangguhkan:

a. Ia diberi waktu selama tiga hari. Pendapat ini juga dipegang oleh Abu Hanifah.[2123]
b. Ia boleh menolak nasab kapan saja, dan hak ini tidak gugur kecuali dengan digugurkan. Inilah tiga pendapat.[2124]

Kedua, Asy-Syafi'i dalam madzhab baru mengatakan bahwa penolakan harus dilakukan dengan segera. Al Baghawi berkata, "Inilah pendapat utama dalam madzhab.[2125] Pendapat ini juga dipegang oleh Malik[2126] dan ulama madzhab Hanbali."[2127]

[2121] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (11/149-150), *At-Tahdzib* (6/228), *Al Wajiz ma'a Fath Al Aziz* (9/414-415), *Al Bayan* (10/433-434), dan *Raudhah Ath-Thalibin* (8/359-360).

[2122] Lih. *At-Tahdzib* (6/228).

[2123] Lih. *Al Mabsuth* (7/51), *Mukhtashar Ikhtilaf Al Ulama* karya Ath-Thahawi (2/502), *Bada'i' Ash-Shana'i'* (3/391), dan *Fath Al Qadir* (4/264).

[2124] Lih. *Fath Al Aziz* (9/415).

[2125] Lih. *At-Tahdzib* (6/228).

[2126] Lih. *Al Mudawwanah Al Kubra* (5/184-185).

[2127] Lih. *Al Mughni* (11/162-163) dan *Al Inshaf* (9/256-257).

Yang dimaksud dengan segera menurut ulama fikih adalah menurut kebiasaan. Seandainya seseorang menundanya tanpa alasan, maka haknya gugur dan anak itu ditetapkan sebagai anaknya. Jika ada alasan seperti tidak menemukan hakim karena

Dalil-Dalil Pendapat Pertama

Mereka yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu pendapat lama yang mengatakan bahwa penolakan tidak harus dilakukan dengan segera,[2128] beralasan bahwa masalah nasab merupakan masalah yang sangat penting, sehingga ada ancaman terhadap penolakan nasab anak yang merupakan keturunannya dan pengakuan nasab terhadap orang yang bukan nasabnya. Terkadang hal ini membutuhkan pengamalan dan perenungan; apakah anak mirip dengannya atau mirip orang lain. apakah ia memang lahir darinya atau dari orang lain? Suami perlu memikirkan hal itu, dan keputusannya tidak bisa dicapai seketika. Di sini waktunya dibatasi tiga hari karena waktu tersebut tidak lama. Karena itu Allah ﷻ berfirman,

وَيَٰقَوْمِ هَٰذِهِۦ نَاقَةُ ٱللَّهِ لَكُمْ ءَايَةً فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِىٓ أَرْضِ ٱللَّهِ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوٓءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ قَرِيبٌ

"Hai kaumku, inilah unta betina dari Allah, sebagai mukjizat (yang menunjukkan kebenaran) untukmu, sebab itu biarkanlah dia makan di bumi Allah, dan janganlah kamu mengganggunya dengan gangguan apa pun yang akan menyebabkan kamu ditimpa adzab yang dekat." (Qs. Huud [11]: 64)

---

pergi, atau ia telat menerima kabar hingga pagi, atau datang waktu shalat sehingga ia mendahulukan shalat, atau ia sedang menyimpan hartanya lebih dahulu, atau sedang lapar atau telanjang lalu ia makan atau memakai pakaian terlebih dahulu, maka haknya tidak batal. akan tetapi, jika dimungkinkan ia mendatangkan saksi, maka ia harus mendatangkan saksi bahwa ia menolak. Jika ia tidak melakukannya, maka haknya batal.

Lih. *Fath Al Aziz* (9/415) dan *Al Bayan* (10/434).

[2128] Lih. *Al Bayan* (10/434) dan *Fath Al Aziz* (9/425).

Kemudian Allah menjelaskan waktu yang dekat adalah tiga hari. Allah ﷻ berfirman,

فَعَقَرُوهَا فَقَالَ تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ

"Mereka membunuh unta itu, maka berkata Shalih, "Bersukarialah kamu sekalian di rumahmu selama tiga hari." (Qs. Huud [11]: 65)

Argumen ini dapat dijawab bahwa argumentasi ini terbantahkan dengan ketentuan dalam *khiyar* pengembalian barang akibat cacat, dimana ia harus dilakukan dengan segera.[2129]

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Mereka yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu madzhab baru yang mengatakan penolakan nasab harus dilakukan dengan segera, beralasan bahwa penolakan tersebut merupakan *khiyar* yang tidak langsung waktunya untuk menolak mudharat yang pasti terjadi, sehingga ia harus dilakukan dengan segera, sama seperti *khiyar* pengembalian barang akibat cacat dan pengambilan hak *syuf'ah*.[2130]

Tarjih

Menurut pendapat yang kuat, hak penolakan harus dilakukan dengan segera sebagaimana pendapat baru Asy-Syafi'i, karena mudharatnya jelas dan pasti sehingga ia harus ditolak dengan segera, seperti ketentuan yang berlaku dalam

---

[2129] Lih. *Al Mughni* (11/163).

[2130] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (11/150), *At-Tahdzib* (6/228), dan *Al Mughni* (11/163).

pengembalian barat akibat cacat dan pengambilan hak *syuf'ah.* Pendapat mereka yang menetapkan waktu selama 3 hari, atau 7 hari, atau selama hari-hari nifas, tidak didasari dalil. Sebagaimana yang dikatakan oleh fuqaha, menetapkan ukuran berdasarkan nalar itu hukumnya tidak boleh.[2131]

Yang dimaksud dengan segera di sini adalah sesuai kebiasaan. Seandainya ia menundanya karena halangan seperti datang berita pada malam hari lalu ia menundanya hingga pagi, atau lapar lalu ia menundanya hingga sesudah makan dan minum, atau tidur lalu ia menundanya hingga bangun tidur, atau menundanya hingga memakai pakaian, memakaikan pelana pada kendaraan, menaiki kendaraan, shalat saat waktunya tiba, serta kesibukan-kesibukan semacam itu, maka haknya tidak gugur manakala ia bisa menghadirkan saksi atas hal-hal tersebut. Allah Mahatahu.

[2131] Lih. *Fath Al Qadir* (4/264-265).

BAHASAN KESEBELAS
Faktor yang Mewajibkan Nafkah Bagi Istri

Syaikh berkata, "Menurut madzhab baru, nafkah bagi istri wajib lantaran *tamkin (istri memasrahkan dirinya untuk digauli suami).*"[2132]

Verifikasi Pendapat

Apakah ini pendapat Asy-Syafi'i ataukah disimpulkan dari pendapat Asy-Syafi'i?

Ar-Rafi'i berkata, "Abu Faraj As-Sarkhasi berkata bahwa kedua pendapat tersebut disebutkan dalam *Al Imla '*."

Ada pula ulama lain yang mengatakan bahwa keduanya disimpulkan dari makna-makna pernyataan Asy-Syafi'i, bukan merupakan pendapat yang diredaksikan.[2133]

[2132] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 264) dan *Mughni Al Muhtaj* (5/165).
[2133] Lih. *Fath Al Aziz* (10/27).

Keberadaan keduanya sebagai dua pendapat yang disimpulkan lebih mendekati kebenaran berdasarkan dua bukti, yaitu:

Pertama, Abu Nashr Ash-Shabbagh berkata, "Mereka menyebutkan bahwa pendapat lama diambil dari pendapat lama Asy-Syafi'i terkait kebolehan menjamin nafkah dalam jangka waktu tertentu di masa mendatang. Asy-Syafi'i tidak membolehkan penjaminan sesuatu yang tidak wajib, tetapi dalam bahasan tentang penjaminan disebutkan kutipan sebuah pendapat dari madzhab lama bahwa ia membolehkan penjaminan sesuatu yang tidak wajib."

Kedua, Al Mawardi mengutip perbedaan pendapat para sahabat Asy-Syafi'i dalam membolehkannya dari bahasan tentang sebab nafkah. Ulama Baghdad mengaitkannya dengan *tamkin* dan menjadikan adanya akad sebelumnya sebagai syarat. Mereka berkata, "Nafkah wajib lantaran *tamkin* yang disandarkan pada akad."

Sedangkan ulama Bashrah mengatakan bahwa nafkah wajib lantaran akad dengan syarat *tamkin.* Jadi, masalah ini dikembalikan kepada pernyataan para sahabat Asy-Syafi'i dan pengolahan mereka.[2134]

Apakah nafkah wajib lantaran akad atau *tamkin*?

Ada dua pendapat tentang hal ini,[2135] yaitu:

Pertama, Asy-Syafi'i dalam madzhab lama dan ulama madzhab Hanafi dalam riwayat yang kuat[2136], dan Ibnu Hazm Azh-Zhahiri[2137] berpendapat bahwa nafkah wajib lantaran akad,

---

2134 Lih. *Fath Al Aziz* (10/27), dan *Al Hawi Al Kabir* (11/436).
2135 Lih. *At-Tahdzib* (6/341) dan *Fath Al Aziz* (10/26-27).
2136 Lih. *Syarh Fath Al Qadir* (4/341).
2137 Lih. *Al Muhalla* (11/154).

dan akad dikuatkan dengan *tamkin* di sepanjang waktu seperti harga sewa dari akad sewa. Hanya saja, harga sewa wajib diserahkan dalam akad sewa lantaran akad secara sekaligus, sedangkan nafkah wajib sepanjang waktu karena akhir dari masa sewa itu dapat diketahui sedangkan akhir pernikahan tidak diketahui.

Kedua, Asy-Syafi'i dalam madzhab baru, ulama madzhab Maliki,[2138] dan ulama madzhab Hanbali[2139] berpendapat bahwa nafkah tidak wajib kecuali dengan *tamkin.*

Dalil-Dalil Pendapat Pertama

Mereka yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu pendapat lama yang mengatakan bahwa nafkah wajib lantaran akad, mengajukan dalil-dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah sabda Nabi ﷺ dalam khutbah Haji Wada',

وَلَهُنَّ عَلَيْكُمْ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ.

"Dan bagi mereka atas kalian ada hak rezeki (nafkah) dan pakaian mereka dengan cara yang makruf."[2140]

Letak argumen dalam ini adalah kata ganti pada kata رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ kembali kepada perempuan-perempuan yang disebutkan dalam hadits sebelumnya, yaitu istri. Indikasinya adalah sabda Nabi ﷺ,

---

[2138] Lih. *Al Mudawwanah Al Kubra* (4/17-18) dan *Adz-Dzakhirah* (4/465).

[2139] Lih. *Al Mughni* (11/396-397).

[2140] Lih. *Shahih Muslim ma'a Syarh An-Nawawi* (4/433, pembahasan: Haji, bab: Hajinya Nabi *Shallallahu Alaihi wa Sallam*, no. 147-1218).

فَإِنَّكُمْ أَخَذْتُمُوهُنَّ بِأَمَانِ اللهِ، وَاسْتَحْلَلْتُمْ فُرُوجَهُنَّ بِكَلِمَةِ اللهِ.

"Karena kalian mengambil mereka dengan jaminan Allah, dan memperoleh kehalalan atas kemaluan mereka dengan kalimat Allah."[2141]

Penyandaran rezeki dan pakaian kepada kata ganti ini untuk generalisasi, karena tidak ada sesuatu yang definitif sehingga ia menghasilkan makna umum. Jadi, hadits ini menunjukkan kewajiban setiap bentuk rezeki dan pakaian bagi istri. Di antaranya adalah rezeki dan pakaian sebelum ada *tamkin* dan sebelum pengantin diantar ke suaminya.[2142]

Argumen ini dikritik bahwa kata ganti kembali kepada perempuan-perempuan yang Rasulullah ﷺ perintahkan kita untuk bertakwa dalam memperlakukan mereka, yaitu istri-istri yang digauli. Karena perempuan yang belum digauli oleh suaminya itu tidak mungkin suaminya berbuat zhalim kepadanya. Jadi, hadits ini tidak menunjukkan kewajiban nafkah sebelum adanya pergaulan. Hal itu dikuatkan dengan ucapan Nabi ﷺ, *"Kalian mengambil mereka."* Secara tekstual maknanya adalah mengambil dari rumah keluarga mereka. Selain itu, kewajiban pemberian nafkah dan pakaian itu dibatasi dengan cara yang ma'ruf (tradisi yang baik), sedangkan menurut yang ma'ruf nafkah diberikan sesudah ada *tamkin*. Seandainya pemberian nafkah sebelum *tamkin* merupakan

---

[2141] *Ibid.*

[2142] Lih. *At-Tahdzib* (catatan kaki, 6/337), dikutip dari kitab *An-Nafaqat* karya Muhammad Salim, tetapi saya tidak menemukan kitab ini.

sesuatu yang ma'ruf, maka itu diambil dari kebiasaan Arab sebelum Islam atau sesudahnya.[2143]

Dalil kedua adalah nafkah wajib karena akad dengan diqiyaskan kepada kewajiban mahar lantaran akad.[2144]

Argumen ini dikritik bahwa mahar wajib akibat akad karena diketahui nilainya. Sedangkan nafkah tidak diketahui nilainya. Akad tidak mengakibatkan kewajiban harta yang tidak diketahui. Jika demikian, maka nafkah itu wajib karena *tamkin* dengan ketentuan hari demi hari.[2145]

Dalil ketiga adalah qiyas terhadap qadhi, wali dan selainnya. sebagaimana qadhi wajib diberi nafkah (gaji) dari baitul mal sejak akad karena ia terhalang untuk bekerja mencari nafkah dan sibuk mengurusi persoalan orang lain, yaitu memutuskan perkara di antara manusia, maka demikian pula dengan istri yang memasrahkan dirinya untuk digauli sehingga tertahan untuk menikah dengan laki-laki lain dan keluar rumah untuk bekerja karena sibuk dengan urusan orang lain, yaitu suami. Urusan tersebut menjadi hak suami karena akad nikah, yaitu memasrahkan diri untuk digauli atau hal-hal yang mendahului hubungan intim. Karena itu suami wajib memberikan nafkahnya lantaran istri tertahan untuk memenuhi haknya sejak akad.[2146]

Argumen ini dikritik bahwa istri sesudah akad dan sebelum memasrahkan diri tidak diketahui apakah ia rela digauli ataukah menolak. Biasanya, *zafaf* atau mengantarkan pengantin itu dilakukan secara berselang waktu sesudah akad. Dalam waktu tersebut tidak dapat diketahui apakah ia menjalankan hak tersebut

---

2143 *Ibid.*
2144 Lih. *Fath Al Aziz* (10/26).
2145 *Ibid.*
2146 Lih. *Bada 'i' Ash-Shana 'i'* (3/418) dan *Syarh Fath Al Qadir* (4/340-341).

atau tidak, sehingga nafkah untuknya tidak wajib dalam keadaan seperti ini, seperti seandainya akad nikah belum terjadi. Lain halnya dengan pejabat, qadhi dan semisalnya. Biasanya mereka telah dibebani pekerjaan sejak akad, sehingga akad menunjukkan kerelaan terhadap perbuatan. Karena itu tidak ada kebutuhan terhadap *tamkin* dari mereka.[2147]

Dalil keempat adalah qiyas terhadap istri yang sakit sesudah *tamkin.* Sebagaimana istri yang pasrah tetapi dalam keadaan sakit itu wajib dinafkahi, sedangkan kewajiban nafkah adalah karena *tamkin,* maka nafkah menjadi wajib lantaran makna lain, yaitu tertahannya istri untuk memenuhi maksud, serta tidak adanya faktor penghalang yang sengaja dari pihak istri seperti *nusyuz.* Makna ini ada pada istri sebelum *tamkin* dengan cara memasrahkan diri dan semisalnya, dimana ia tidak melakukan penolakan sama sekali.[2148]

Argumen ini dikritik bahwa qiyas tersebut merupakan qiyas yang disertai perbedaan. Istri sakit yang sebelumnya telah bersikap *tamkin* itu dianggap sebagai istri yang *tamkin* secara hukum. Ia diberi nafkah meskipun dalam keadaan sakit. Lain halnya dengan perempuan yang baru selesai diakadkan dan belum menunjukkan sikap *tamkin,* sehingga diamnya tidak dianggap sebagai *tamkin.*[2149]

2147 Lih. *At-Tahdzib* (catatan kaki, 6/338), dikutip dari kitab *An-Nafaqat* karya Muhammad Salim.

2148 Lih. *Fath Al Aziz* (10/26-27), *Al Mughni* (11/396), dan *At-Tahdzib* (catatan kaki, 6/338).

2149 Lih. *At-Tahdzib* (catatan kaki, 6/338), dikutip dari kitab *An-Nafaqat* karya Muhammad Salim.

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Mereka yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu madzhab baru yang mengatakan nafkah wajib lantaran *tamkin,* mengajukan dua dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah Nabi ﷺ menikahi Aisyah ؓ pada saat berusia 6 tahun, kemudian beliau menggaulinya pada usia 9 tahun.[2150] Tidak ada riwayat bahwa beliau menafkahinya kecuali setelah beliau menggaulinya. Seandainya nafkah wajib akibat akad, tentulah beliau menafkahi Aisyah ؓ sejak akad. Karena itu nafkahnya tidak wajib sesuai yang dipraktikkan Nabi ﷺ.[2151]

Argumen ini dikritik bahwa ia tidak menunjukkan perkara yang didakwakan, karena perkara yang didakwakan adalah kewajiban nafkah sejak *tamkin.* Argumentasi ini tidak menunjukkan hal tersebut, melainkan menunjukkan ketidakwajiban nafkah sebelum *tamkin.*[2152]

Kritik ini dibantah bahwa perkara yang didakwakan adalah kewajiban nafkah sesudah *tamkin,* dan ketidakwajibannya sebelum *tamkin.* Kemudian, *tamkin* itu diawali dengan persetubuhan, atau dengan kepasrahan. Jadi, perkara yang didakwakan itu terdiri dari empat bagian, yaitu kewajiban nafkah sesudah *tamkin* dengan cara persetubuhan, ketidakwajiban nafkah sebelum *tamkin,* kewajiban nafkah sesudah *tamkin* dengan cara memasrahkan diri, dan

---

2150 Lih. *Shahih Al Bukhari ma'a Fath Al Bari* (9/98, pembahasan: Riwayat Hidup Sahabat Anshar, bab: Pernikahan Nabi *Shallallahu Alaihi wa Sallam* dengan Aisyah ؓ, Kedatangan Aisyah ke Madinah, dan Digaulinya Aisyah oleh Nabi *Shallallahu Alaihi wa Sallam*).

2151 Lih. *Al Bayan* (1/191) dan *Al Mughni* (11/396).

2152 Lih. *At-Tahdzib* (catatan kaki, 6/338), dikutip dari kitab *An-Nafaqat* karya Muhammad Salim.

ketidakwajibannya sebelum itu. Argumentasi di atas menunjukkan dua bagian, yaitu yang kedua dan keempat.[2153]

Dalil kedua adalah akad mengakibatkan kewajiban mahar, sehingga akad tidak mengakibatkan kewajiban pengganti yang lain.[2154]

Argumen ini dikritik dari dua sisi, yaitu:

Pertama, pernyataan mereka meniscayakan gugurnya mahar lantaran *nusyuz* sebagaimana kewajiban nafkah gugur karena *nusyuz.* Pendapat ini tidak bisa diterima.

Kedua, yang menghalangi adalah adanya dua faktor yang berbeda karena satu akad. Yang pertama sebagai kompensasi atas kesenangan, dan yang kedua adalah kompensasi atas ketaatan dan kontinuitas kesenangan.

Tarjih

Pendapat yang mewajibkan nafkah sejak *tamkin* lebih mendekati kebenaran berdasarkan hadits Aisyah ﷺ di atas.[2155]

2153 *Ibid.*

2154 Lih. *Fath Al Aziz* (10/26-27) dan *At-Tahdzib* (6/341).

2155 *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

BAHASAN KEDUA BELAS
Yang Paling Berhak Mengasuh Sesudah Ibunya Ibu

Syaikh berkata, "Menurut madzhab baru, yang didahulukan sesudah mereka[2156] adalah ibunya bapak, kemudian ibunya ibu yang bisa mengasuh anak, kemudian ibunya bapaknya bapak, kemudian ibunya bapaknya kakek. Sedangkan menurut madzhab lama, saudari dan bibi dari jalur ibu lebih didahulukan daripada mereka."[2157]

Apabila terhimpun beberapa perempuan kerabat sedangkan mereka semua pantas mengasuh anak, sedangkan tidak ada laki-laki bersama mereka, lalu mereka berselisih dalam mengasuh anak, maka ibu lebih didahulukan daripada selainnya selama ia belum menikah, karena ibu lebih dekat dan lebih menyayangi anak. Jika ibu tidak ada, maka hak pengasuhan berpindah kepada

---

[2156] Maksudnya sesudah ibunya ibu.

[2157] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 266) dan *Mughni Al Muhtaj* (5/192).

ibunya ibu, kemudian kepada ibunya ibunya ibu dan seterusnya.[2158]

Jika nenek-nenek dari jalur ibu tidak ada, maka apakah pengasuhan berpindah kepada ibunya bapak yang mewarisi, ataukah kepada saudari perempuan dan bibi dari jalur ibu? Asy-Syafi'i dalam hal ini memiliki dua pendapat,[2159] yaitu:

Pertama, Asy-Syafi'i dalam madzhab lama mengatakan bahwa saudari dan bibi dari jalur ibu lebih didahulukan nenek-nenek dari jalur ayah. Pendapat ini juga dikemukakan oleh kalangan madzhab Maliki terkait bibi dari jalur ibu saja.[2160] Sedangkan dalam riwayat dari Ahmad, saudari dan bibi tersebut lebih berhak daripada ayah.

Kedua, Asy-Syafi'i dalam madzhab baru mengatakan bahwa ibunya ayah lebih didahulukan. Pendapat ini dikemukakan oleh Abu Hanifah,[2161] serta merupakan pendapat ulama madzhab Hanbali.[2162]

Dalil-Dalil Pendapat Pertama

Mereka yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu pendapat lama yang mengatakan bahwa saudari dan bibi dari jalur ibu lebih didahulukan daripada ibunya ayah, mengajukan dua dalil:

Dalil pertama adalah saudari dan bibi dari jalur ibu memiliki tautan dengan ibu, sedangkan ibunya ayah memiliki tautan dengan ayah. Sebagaimana ibu dalam pengasuhan lebih

---

[2158] Lih. *Al Bayan* (11/278).

[2159] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (11/513-514), *At-Tahdzib* (6/397-398), *Al Bayan* (11/279), dan *Fath Al Aziz* (10/100).

[2160] Lih. *Asy-Syarh Al Kabir ma'a Hasyiyah Ad-Dasuqi* (2/828-829), dan *Jawahir Al Iklil* (1/579).

[2161] Lih. *Bada'i' Ash-Shana'i'* (3/457), dan *Ad-Durr Al Mukhtar ma'a Hasyiyah Radd Al Mukhtar* (3/563).

[2162] Lih. *Al Mughni* (11/442) dan *Ar-Raudh Al Murabba'* (2/365).

didahulukan daripada ayah, maka demikian pula dengan orang yang memiliki tautan dengan ibu lebih didahulukan daripada yang memiliki tautan dengan ayah.[2163]

Argumen ini dikritik bahwa ibunya ayah adalah nenek yang memiliki hubungan kelahiran dan pewarisan sehingga ia serupa dengan ibunya ibu, tetapi bibi dari jalur ibu tidak memiliki hubungan kelahiran dan pewarisan, sehingga orang yang memiliki hubungan kelahiran dan pewarisan lebih didahulukan daripadanya, seperti mendahulukan ibunya ibu daripada bibi dari jalur ibu.[2164]

Dalil kedua adalah riwayat dari Barra' tentang kisah anak perempuan Hamzah ﷺ, ia berkata,

اِخْتَصَمَ فِيهَا عَلِيٌّ، وَزَيْدٌ، وَجَعْفَرٌ، فَقَالَ عَلِيٌّ: أَنَا أَحَقُّ بِهَا وَهِيَ ابْنَةُ عَمِّي، وَقَالَ جَعْفَرٌ: ابْنَةُ عَمِّي وَخَالَتُهَا تَحْتِي، وَقَالَ زَيْدٌ: ابْنَةُ أَخِي، فَقَضَى بِهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِخَالَتِهَا، وَقَالَ: الخَالَةُ بِمَنْزِلَةِ الأُمِّ.

"Ali, Zaid dan Ja'far berebut untuk mengasih anak perempuan tersebut. Ali berkata, 'Aku lebih berhak atasnya karena dia adalah anak perempuan pamanku'. Ja'far berkata, 'Dia itu anak perempuan pamanku, dan bibinya dari jalur ibu adalah istriku'. Zaid berkata, 'Dia itu anak saudaraku'. Akhirnya Nabi ﷺ memutuskan anak perempuan tersebut diasuh oleh bibinya dari

---

[2163] Lih. *Al Bayan* (11/279), dan *Fath Al Aziz* (10/100).
[2164] Lih. *Al Mughni* (11/422).

jalur ibu, dan bersabda, *'Bibi dari jalur ibu itu sama kedudukannya dengan ibu'.* '[2165]

Argumen dengan hadits ini dikritik bahwa hadits tersebut menunjukkan bibi dari jalur ibu memiliki hak secara garis besar, tetapi bukan itu yang dipersoalkan. Yang dipersoalkan adalah siapa yang lebih berhak ketika beberapa kerabat perempuan bertemu.[2166]

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Mereka yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu madzhab baru yang lebih mendahulukan ibunya ayah daripada saudari dan bibi dari jalur ibu, melihat bahwa ibunya ayah adalah nenek yang mewarisi sehingga ia lebih didahulukan daripada saudari dan bibi, sama seperti ibunya ibu. Juga karena mereka lebih besar kasih sayangnya dan lebih kuat kekerabatannya.[2167]

Argumen ini dikritik bahwa saudari juga mewarisi. Juga karena mereka bersama anak itu berasal dari satu rahim dan tulang sulbi. Sedangkan bibi diberi Nabi ﷺ hukum seperti ibu sebagaimana telah dijelaskan dalam hadits *shahih* di atas.

Tarjih

Pendapat yang paling kuat adalah bibi dari jalur ibu lebih didahulukan sesudah ibu dan ibunya ibu atas semua perempuan pengasuh berdasarkan nash hadits, *"Bibi dari jalur itu sama*

2165 Lih. *Shahih Al Bukhari ma'a Fath Al Bari* (7/171-172, pembahasan: Perdamaian, no. 2699).

2166 Lih. *Al Mughni* (11/422).

2167 Lih. *Al Bayan* (11/279), *Fath Al Aziz* (10/100), dan *Al Mughni* (11/422).

kedudukannya dengan ibu.'[2168] Ini sesuai dengan keserupaan tersebut.[2169]

2168 *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.
2169 Lih. *Nail Al Authar* (6/767-768).

BAHASAN KETIGA BELAS

Nilai Unta dalam Diyat Seandainya tidak Tersedia Unta

Syaikh berkata, "Seandainya tidak ada unta, maka menurut madzhab lama diganti dengan uang seribu dinar, atau 12 ribu dirham. Sedangkan menurut pendapat baru, nilainya diukur dengan harga di negeri tersebut."[2170]

Jika tidak ditemukan unta di tempat yang seharusnya diperoleh unta, atau ditemukan tetapi harganya di atas standar, maka apa yang menjadi acuan?

Asy-Syafi'i dalam hal ini memiliki dua pendapat,[2171] yaitu:

Pertama, Asy-Syafi'i dalam madzhab lama mengatakan bahwa ia dialihkan kepada pengganti yang telah ditetapkan nilainya dalam salah satu dari dua alat tukar, yaitu seribu dinar atau

---

[2170] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 279) dan *Mughni Al Muhtaj* (5/299-300).

[2171] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (12/226-227), *At-Tahdzib* (7/139-140), *Al Wajiz ma'a Fath Al Aziz* (10/320, 324-325), dan *Al Bayan* (11/489-490).

12 ribu dirham. Pendapat ini dipegang oleh Malik[2172] dan Abu Hanifah.[2173]

Kedua, Asy-Syafi'i dalam madzhab baru mengatakan bahwa nilainya diukur sesuai dengan harga unta dalam negeri, seberapa pun harganya.

Al Baghawi berkata, "Pendapat inilah yang paling *shahih,*[2174] dan merupakan pendapat madzhab Hanbali."[2175]

Dalil-Dalil Pendapat Pertama

Mereka yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu pendapat lama yang mengatakan bahwa dialihkan kepada pengganti yang telah ditetapkan nilainya dalam salah satu dari dua alat tukar, mengajukan dalil-dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah riwayat dari Amr bin Dinar, dari Ikrimah, dari Ibnu Abbas, bahwa seorang laki-laki dari Bani 'Adiy terbunuh, lalu Nabi ﷺ menetapkan diyatnya sebesar 12 dirham.[2176]

Ath-Thahawi mengkritik hadits ini bahwa ia diriwayatkan oleh Sufyan bin Uyainah dari Amr bin Dinar dari Ikrimah tanpa menyebut Ibnu Abbas. Sufyan bin Uyainah merupakan hujjah atas Muhammad bin Muslim, tetapi Muhammad bin Muslim bukan

---

2172 Lih. *Al Istidzkar* (25/13), *Bidayah Al Mujtahid* (2/308), dan *Al Fawakih Ad-Dawani* (2/75).

2173 Menurut Abu Hanifah, ukuran dirham adalah 12 ribu dirham. Lih. *Al Mabsuth* (26/78) dan *Mukhtashar Ikhtilaf Al Ulama* (5/97).

2174 Lih. *At-Tahdzib* (7/140).

2175 Lih. *Al Mughni* (12/8).

2176 HR. Abu Daud (4/185, pembahasan: Diyat, bab: Nilai Diyat, no. 4546).

hujjah atas Sufyan bin Uyainah. Dengan demikian, hadits ini tidak bisa ditetapkan sebagai hujjah.[2177]

Dalil kedua adalah riwayat dari Az-Zuhri dari Abu Bakar bin Muhammad bin Amr bin Hazm dari kakeknya yaitu Amr bin Hazm, bahwa Rasulullah ﷺ menulis surat kepada penduduk Yaman yang isinya,

الرَّجُلُ يُقْتَلُ بِالْمَرْأَةِ، وَعَلَى أَهْلِ الذَّهَبِ أَلْفُ دِينَارٍ ، وَعَلَى أَهْلِ الْوَرِقِ اِثْنَى عَشَرَ أَلْفٍ دِرْهَمٍ.

"Laki-laki dikenai hukuman mati akibat membunuh perempuan. Orang yang menggunakan emas dikenai seribu dinar, dan orang yang menggunakan perak dikenai 12 ribu dirham."[2178]

Dalil ketiga adalah riwayat dari Abdurrazzaq dari Ibnu Juraij, bahwa Ajnad bin Yahya bin Sa'id berkata, bahwa Umar bin Khaththab ra mewajibkan diyat berupa emas sebesar seribu dinar, dan berupa perak sebesar 12 ribu dirham.[2179]

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Mereka yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu madzhab baru yang mengatakan nilainya diukur sesuai dengan harga unta dalam negeri, mengajukan dalil-dalil sebagai berikut:

[2177] Lih. *Mukhtashar Ikhtilaf Al Ulama* (5/98).

[2178] Lih. *Sunan An-Nasa`i* (8/57-58).

Hadits Amr bin Hazm disebutkan pada no. 4853 tanpa tambahan redaksi, *"Dan orang yang menggunakan perak dikenai 12 ribu dirham."*

Lih. *Nail Al Authar* (7/66) dan *Al Hawi Al Kabir* (12/227).

[2179] Lih. *Mushannaf Abdurrazzaq* (9/296, bab: Cara Diyat, no. 17271).

Dalil pertama adalah riwayat dari Amr bin Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya, ia berkata, "Nilai diyat di zaman Rasulullah ﷺ adalah 800 dinar atau 8 ribu dirham. Sedangkan diyat ahli Kitab pada hari itu adalah setengah dari diyat kaum muslimin."

Ia berkata, "Seperti itu pula ketika Umar ﷺ diangkat sebagai khalifah. Ia berdiri untuk berkhutbah dan berkata, 'Ketahuilah, harta unta sudah mahal'. Umar lantas menetapkan orang yang menggunakan emas dikenai seribu dinar, orang yang menggunakan perak dikenai 12 ribu dirham, orang yang beternak sapi dikenai 200 ekor sapi, orang yang beternak kambing dikenai dua ribu kambing, dan orang yang menghasilkan pakaian dikenai 200 potong pakaian."[2180]

Letak argumen dalam hadits ini adalah kalimat, "Nilai diyat di masa Rasulullah ﷺ adalah sekian dan sekian." Hal itu menunjukkan bahwa kewajibannya adalah unta.

Alasan lain adalah karena Umar ﷺ berkata, "Ketahuilah bahwa unta telah mahal." Umar menetapkan atas mereka seribu dinar atau 12 ribu dirham karena terkait kenaikan harga unta. Hal itu menunjukkan bahwa ukuran diyat dilihat dari harga unta.[2181]

Ibnu Abdul Barr mengkritik argumen dengan hadits ini demikian, "Hadits ini diriwayatkan oleh selain Husain Al Mu'allim dari Amr bin Syu'aib, tidak sampai melewatinya. Dalam sanadnya ia tidak mengatakan dari ayahnya, dari kakeknya. Bahkan, para ulama berbeda pendapat mengenai sanadnya dari ayahnya dari kakeknya. Di antara mereka ada yang tidak menerimanya karena periwayatan tersebut melalui tulisan, bukan melalui penyimakan. Tetapi ada pula yang menerimanya."[2182]

2180 HR. Abu Daud (4/184, pembahasan: Diyat, bab: Ukuran Diyat, no. 4542).
2181 Lih. *Al Bayan* (11/490-491).
2182 Lih. *Al Istidzkar* (5/16).

Dalil kedua adalah riwayat dari Amr bin Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya, ia berkata, "Rasulullah ﷺ menetapkan nilai diyat karena pembunuhan yang tak sengaja atas suatu penduduk desa sebesar 400 dinar, atau dengan dirham yang setara dengannya, yang dinilai dari harta unta. Jika harga unta naik, maka nilainya dinaikkan. Jika harga unta turun, maka nilainya dikurangi. Pada zaman Nabi ﷺ, harga unta berkisar antara 400 dinar hingga 800 dinar. Nilai setaranya dari jenis dirham adalah 8 ribu dirham."[2183]

Dalil ketiga adalah riwayat dari Amr bin Syu'aib, ia berkata, "Abu Bakar ؓ memutuskan diyat atas penduduk negeri ketika banyak harta dan harga unta naik. Ia menaksir unta dengan harga antara 600 dinar hingga 800 dinar."[2184]

Tarjih

Pendapat yang mengatakan diyat unta dialihkan menjadi nilai unta dalam negeri itu lebih mendekati kebenaran dan lebih unggul dengan alasan-alasan sebagai berikut:

Pertama, ketentuan ini diputuskan oleh tiga Khulafa Rasyidun, yaitu Abu Bakar[2185], Umar dan Utsman ؓ. Asy'ats meriwayatkan dari Hasan bahwa Umar dan Utsman ؓ menetapkan nilai diyat dan menyerahkannya kepada pemberi antara memilih unta atau nilainya.[2186]

[2183] HR. Abu Daud (4/189, pembahasan: Diyat, bab: Diyat Anggota Tubuh, no. 4564).
Al Albani berkata, "Status hadits *hasan.*" Lih. *Shahih Sunan Abu Daud* (3/864).
[2184] Lih. *As-Sunan Al Kubra* (8/77).
[2185] *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.
[2186] Lih. *Mushannaf Ibnu Abi Syaibah* (9/131, no. 6793), dan *Al Istidzkar* (25/15).

Kedua, apa saja yang ditanggung dengan suatu jenis harta itu diganti dengan nilainya, sama seperti kewajiban-kewajiban yang memiliki padanannya.

Ketiga, oleh karena diyat dengan unta itu sah meskipun nilainya kecil, maka seyogianya ia juga wajib meskipun nilainya sedang naik, sama seperti dinar ketika ia mahal atau murah. Seperti itulah seyogianya kita berpendapat manakala unta mengalami kenaikan harga.[2187]

Keempat, manakala yang menjadi hak adalah unta, maka perpindahan darinya pada saat tidak ditemukan haruslah kepada nilainya dengan mempertimbangkan semua hak. Allah Mahatahu.[2188]

2187 Lih. *Al Mughni* (12/9).
2188 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (12/228).

BAHASAN KEEMPAT BELAS

Kewajiban Akibat *Qasamah*[2189] Terkait Pembunuhan Sengaja

Syaikh berkata, "Kewajiban akibat *qasamah* dalam pembunuhan yang tidak sengaja atau menyerupai sengaja adalah diyat atas *aqilah* (kerabat pelaku). Sedangkan kewajiban dalam pembunuhan sengaja ditanggung oleh *muqsam alaim* (orang yang disumpah). Tetapi menurut madzhab lama, ia dikenai *qishash*."[2190]

Bentuk Masalah

Bentuk masalahnya adalah ditemukan seorang korban di sebuah tempat tetapi tidak diketahui orang yang membunuhnya, dan tidak ada bukti yang menunjukkan pelakunya. Sementara wali mendakwakan pembunuhannya terhadap seseorang atau sekelompok orang. Dakwaannya itu disertai dengan kejadian yang mengindikasikan kebenaran wali dalam dakwaannya, dan biasa

---

[2189] Kata *qasamah* terbentuk dari kata *qasam* yang berarti sumpah. Maknanya adalah sumpah yang diucapkan oleh wali terkait darah (pembunuhan).

Lih. *Mukhtar Ash-Shihah* (hal. 535) dan *Lughah Al Fiqh* (hal. 339).

[2190] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 289) dan *Mughni Al Muhtaj* (5/390).

disebut *lauts.*[2191] Dalam kasus ini pendakwa bersumpah lima puluh kali terhadap orang yang didakwanya.[2192]

Seandainya pembunuhannya sengaja dan mengakibatkan *qishash*, maka apakah *qishash* dapat ditetapkan dengan sumpah?

Tidak ada perbedaan pendapat di kalangan madzhab Asy-Syafi'i bahwa dakwaan atas pembunuhan dengan tidak sengaja atau serupa dengan sengaja itu tidak dikenai *qishash*, melainkan dikenai diyat atas *aqilah* atau kerabat terdakwa, seperti seandainya ada bukti yang membuktikan terjadinya pembunuhan. Akan tetapi, perbedaan pendapat terjadi dalam kasus ketika pembunuhan terjadi secara sengaja dan mengakibatkan *qishash*. Apakah *qishash* dapat ditetapkan dengan sumpah?

Asy-Syafi'i dalam hal ini memiliki dua pendapat,[2193] yaitu:

Pertama, Asy-Syafi'i dalam madzhab lama mengatakan bahwa *qishash* dapat ditetapkan dengan sumpah atas terdakwa. Ini adalah pendapat Ibnu Zubair,[2194] Umar bin Abdul Aziz,[2195] Malik,[2196] dan Ahmad.[2197]

Kedua, Asy-Syafi'i dalam madzhab baru mengatakan bahwa *qishash* tidak dapat ditetapkan dengan sumpah, melainkan sumpah mengakibatkan kewajiban diyat. Ini adalah pendapat Abu

---

[2191] *Lauts* adalah indikasi yang menguatkan pihak pendakwa dan menguatkan dugaan akan kebenarannya. Ia terambil dari kata *lauts* yang berarti kekuatan. Lih. *Lughah Al Fiqh* (hal. 339).

[2192] Lih. *At-Tahdzib* (7/223) dan *Fath Al Aziz* (11-12).

[2193] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (13/14-15), *At-Tahdzib* (7/225), *Al Bayan* (13/222-223), dan *Fath Al Aziz* (11/40).

[2194] Lih. *As-Sunan Al Kubra* (8/127).

[2195] *Ibid.*

[2196] Lih. *Al Mudawwanah Al Kubra* (11/359).

[2197] Lih. *Al Mughni* (12/204).

Bakar, Umar,[2198] Ibnu Abbas,[2199] dan Mu'awiyah ﷺ,[2200] serta Hasan Al Bashri,[2201] dan madzhab Abu Hanifah.[2202]

Dalil-Dalil Pendapat Pertama

Mereka yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu pendapat lama yang mengatakan bahwa *qishash* dapat ditetapkan dengan sumpah, mengajukan dalil-dalil sebagai berikut:

Dalil pertama adalah riwayat dari Sahl bin Abu Hatsmah dan Rafi' bin Khudaij,

أَنَّ مُحَيِّصَةَ بْنَ مَسْعُودٍ، وَعَبْدَ اللهِ بْنَ سَهْلٍ، انْطَلَقَا قِبَلَ خَيْبَرَ، فَتَفَرَّقَا فِي النَّخْلِ، فَقُتِلَ عَبْدُ اللهِ بْنُ سَهْلٍ، فَاتَّهَمُوا الْيَهُودَ، فَجَاءَ أَخُوهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ، وَابْنَا عَمِّهِ حُوَيِّصَةُ، وَمُحَيِّصَةُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَتَكَلَّمَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ فِي أَمْرِ أَخِيهِ، وَهُوَ أَصْغَرُ مِنْهُمْ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كَبِّرِ الْكُبْرَ ، أَوْ قَالَ: لِيَبْدَإِ الْأَكْبَرُ ، فَتَكَلَّمَا فِي أَمْرِ

[2198] Lih. *Fath Al Bari* (15/577), *Al Mushannaf* karya Ibnu Abi Syaibah (9/387, no. 788), dan *Syarh An-Nawawi* karya An-Nawawi (6/162).

[2199] Lih. *Syarah Muslim* (6/162).

[2200] *Ibid.*

[2201] *Ibid.*

[2202] Lih. *Al Mabsuth* (26/111), dan *Mukhtashar Ikhtilaf Al Ulama* (5/177).

صَاحِبِهِمَا، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يُقْسِمُ خَمْسُونَ مِنْكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ، فَيُدْفَعُ بِرُمَّتِهِ، قَالُوا: أَمْرٌ لَمْ نَشْهَدْهُ، كَيْفَ نَحْلِفُ؟ قَالَ: فَتُبْرِئُكُمْ يَهُودُ بِأَيْمَانِ خَمْسِينَ مِنْهُمْ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ، قَوْمٌ كُفَّارٌ؟ قَالَ: فَوَدَاهُ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ قِبَلِهِ.

"Muhayyishah bin Mas'ud dan Abdullah bin Sahl pergi menuju Khaibar, lalu keduanya berpencar untuk mengurusi masalah kurma. Kemudian Abdullah bin Sahl terbunuh, dan orang-orang menuduh Yahudi. Saudaranya yang bernama Abdurrahman pun datang bersama dua anak pamannya, yaitu Huwayyishah dan Muhayyishah kepada Nabi ﷺ. Abdurrahman berbicara tentang urusan saudaranya itu padahal ia adalah yang paling kecil di antara mereka. Rasulullah ﷺ pun bersabda, *'Dahulukan yang lebih tua! Dahulukan yang lebih tua!'* Atau beliau bersabda, *'Hendaklah yang paling besar berbicara terlebih dahulu'*. Keduanya lantas berbicara terkait urusan kerabat keduanya itu. Rasulullah ﷺ bersabda, *'Hendaknya lima puluh orang di antara kalian bersumpah atas seseorang di antara mereka, lalu ia menyerahkan seluruhnya'*. Mereka berkata, 'Kejadian ini tidak kami saksikan. Lalu, bagaimana kami bersumpah?' Beliau menjawab, *'Orang-orang Yahudi itu akan membebaskan diri dari kalian dengan sumpah lima puluh orang di antara mereka'*. Mereka berkata, 'Ya Rasulullah, mereka itu orang-orang kafir lagi fasik'."

Khudaij berkata, "Kemudian Rasulullah ﷺ membayarkan diyatnya dari beliau sendiri."[2203]

Dalam riwayat lain Nabi ﷺ bersabda,

أَتَحْلِفُونَ خَمْسِينَ يَمِينًا فَتَسْتَحِقُّونَ صَاحِبَكُمْ أَوْ قَاتِلَكُمْ.

"Apakah kalian mau bersumpah lima puluh kali sehingga kalian berhak atas teman kalian—atau pembunuh kalian—?'[2204]

Argumen dengan hadits ini dikritik sebagai berikut:

Mengenai sabda Nabi ﷺ, *"Hendaknya lima puluh orang di antara kalian bersumpah",* hadits ini diarahkan maknanya bahwa orang Yahudi tersebut diserahkan bulat-bulat agar diambil diyat darinya.[2205]

Mengenai sabda Nabi ﷺ, *"Apakah kalian mau bersumpah lima puluh kali sehingga kalian berhak atas teman kalian*", maksudnya adalah pengganti atas darah teman kalian, yaitu diyat, karena "teman kalian" secara hakiki adalah sahabat Anshar, bukan orang yahudi itu.[2206]

Dalil kedua adalah riwayat dari Amr bin Syu'aib dari Rasulullah ﷺ bahwa beliau pernah menjatuhkan hukum mati atas

---

2203 Lih. *Shahih Muslim ma'a Syarh An-Nawawi* (6/158-159, pembahasan: *Qasamah*, bab: *Qasamah*, no. 2-1669).

2204 Lih. *Shahih Muslim ma'a Syarh An-Nawawi* (6/158-159, pembahasan: *Qasamah*, bab: *Qasamah*, no. 1-1669).

2205 Lih. *Al Bayan* (13/222).

2206 *Ibid.*

seorang laki-laki dari Bani Nadhir bin Malik berdasarkan sumpah.[2207]

Argumen dengan hadits ini dapat dibantah bahwa hadits tersebut dapat diarahkan maknanya bahwa pendakwa bersumpah setelah terdakwa memungkiri dalam keadaan tidak ada indikasi yang menguatkan. Sumpah tersebut dinamai *qasamah* karena sumpah di dalamnya diucapkan secara berulang-ulang.[2208]

Dalil ketiga adalah riwayat dari Abu Mughirah bahwa Nabi ﷺ pernah menerapkan *qishash* di Tha`if berdasarkan *qasamah*.[2209] Ini merupakan nash dari perbuatan Nabi ﷺ.

Argumen dengan hadits ini dikritik bahwa sanadnya terputus.[2210]

Dalil keempat adalah karena *qasamah* merupakan hujjah yang dapat digunakan untuk menetapkan terjadinya pembunuhan dengan sengaja, sehingga ia juga bisa digunakan untuk menetapkan *qishash*, sama seperti bukti.[2211]

Dalil kelima adalah *qasamah* merupakan sumpah yang disyari'atkan bagi pihak pendakwa sehingga padanya terkait qishash, sama seperti sumpah yang ditolak.[2212]

Argumen ini dikritik bahwa *qasamah* tidak seperti sumpah yang ditolak, karena dalam sumpah yang ditolak terdapat pengingkaran terdakwa yang menguatkan kedudukannya. Karena itu ia disamakan dengan bukti atau pengakuan.[2213]

2207 HR. Abu Daud (4/174, pembahasan: Diyat, bab: *Qasamah*, no. 4522) dan Al Baihaqi dalam *As-Sunan Al Kubra* (8/27).

2208 Lih. *Al Bayan* (13/223).

2209 Lih. *As-Sunan Al Kubra* (8/127).

2210 Lih. *As-Sunan Al Kubra* karya Al Baihaqi (5/127).

2211 Lih. *At-Tahdzib* (7/225), *Al Hawi Al Kabir* (13/14), dan *Fath Al Aziz* (11/40).

2212 Lih. *Fath Al Aziz* (11/40).

2213 *Ibid.*

Dalil keenam adalah seorang istri dapat dirajam akibat *li'an* suami, sehingga tidak jauh sekiranya seseorang dijatuhi qishash akibat *qasamah* pendakwa.[2214]

Argumen ini dapat dibantah bahwa dalam *li'an* perempuan bisa membela dirinya dengan *li'an* pula. Seandainya kita mengaitkan qishash dengan sumpah, maka terdakwa tidak bisa membela diri dengan sumpahnya.[2215]

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Mereka yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu madzhab baru yang mengatakan bahwa qishash tidak dapat ditetapkan dengan *qasamah,* mengajukan dalil-dalil sebagai berikut:

Dalil pertama dalam dalam sebagian riwayat dari hadits Sahl bin Abu Hatsmah disebutkan bahwa Rasulullah ﷺ bersabda,

إِمَّا أَنْ يَدُوا صَاحِبَكُمْ، وَإِمَّا أَنْ يُؤْذِنُوا بِحَرْبٍ.

"Silakan mereka memilih antara membayar diyat teman kalian, atau mereka menyatakan perang."[2216]

Letak argumen dalam hadits ini adalah Nabi ﷺ tidak menyinggung masalah qishash dalam hadits ini. Hal itu menunjukkan kewajiban diyat, bukan qishash. Seandainya *qasamah* dapat mengakibatkan qishash saat ada indikasi yang menguatkan, tentulah Nabi ﷺ bersabda, "*Kalian harus menyerahkan teman kalian (orang Yahudi) untuk dikenai qishash.*"[2217]

2214 *Ibid.*

2215 *Ibid.*

2216 Lih. *Shahih Muslim ma'a Syarh An-Nawawi* (6/158-159, pembahasan: *Qasamah*, bab: *Qasamah*, no. 6-1669).

2217 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (13/14) dan *Fath Al Aziz* (11/40).

Argumen ini dikritik bahwa Nabi ﷺ menulis surat tentang hal tersebut kepada orang-orang Yahudi Khaibar dalam kisah para sahabat Anshar itu sebelum *qasamah* dan sebelum kewajiban qishash.[2218]

Dalil kedua adalah hukum berdasarkan *qasamah* itu untuk menjaga kehati-hatian dalam masalah hak darah. Makna ini menunjukkan kewajiban diyat dan gugurnya qishash.[2219]

Argumen ini dijawab bahwa Nabi ﷺ pernah menjatuhkan qishash di Tha`if berdasarkan *qasamah.*[2220] Ini adalah nash, dan sesungguhnya Syari' menetapkan perkataan yang berlaku adalah perkataan pendakwa dengan disertai sumpahnya sebagai bentuk kehati-hatian dalam masalah darah. Jika qishash tidak wajib, tentulah makna ini gugur.[2221]

Dalil ketiga adalah *qasamah* merupakan argumen yang lemah, tidak dapat digunakan untuk menetapkan pernikahan, sehingga ia pun tidak bisa digunakan untuk menetapkan qishash, sama seperti saksi yang disertai sumpah.[2222]

Argumen ini dikritik bahwa jika *qasamah* merupakan hujjah yang lemah dan tidak dapat digunakan untuk menetapkan qishash karena ia tidak dapat digunakan untuk menetapkan nikah, maka demikian pula seharusnya *qasamah* tidak bisa digunakan untuk menetapkan diyat. Ini bertentangan dengan pendapat kalian.

[2218] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (13/14).
[2219] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (13/15).
[2220] Lih. *As-Sunan Al Kubra* (8/127).
[2221] Lih. *Al Mughni* (12/205).
[2222] Lih. *At-Tahdzib* (7/225) dan *Fath Al Aziz* (11/40).

Tarjih

Pendapat yang unggul adalah *qasamah* tidak dapat digunakan untuk menetapkan qishash berdasarkan beberapa alasan sebagai berikut:

Pertama, pernyataan tegas dari Nabi ﷺ tentang hal tersebut dalam sabda beliau, *"Silakan mereka memilih antara membayar diyat teman kalian, atau mereka menyatakan perang."*[2223]

Mengenai pendapat mereka bahwa Nabi ﷺ penulis hal itu kepada Yahudi sebelum *qasamah* dan sebelum kewajiban qishash, Al Mawardi menjawab, "Nabi ﷺ penulis surat tentang hal tersebut sebagai penjelasan tentang hukum yang ditetapkan berdasarkan *qasamah.* Jika tidak demikian, maka kita tahu bahwa diyat tidak wajib sebelum *qasamah,* sebagaimana qishash tidak wajib."[2224]

Kedua, Ibnu Abi Syaibah meriwayatkan dari Hasan bahwa Abu Bakar, Umar dan sekelompok sahabat pertama tidak menjatuhkan hukuman mati dengan *qasamah.*[2225]

Ibnu Hajar berkata, "Ibnu Abi Syaibah meriwayatkan dengan sanad yang *shahih* kepada Asy-Sya'bi, ia berkata: Ditemukan sebuah mayat di antara dua perkampungan Arab, lalu Umar berkata, 'Ukurlah jarak di antara keduanya. Perkampungan mana yang kalian dapati lebih dekat dengan letak mayat, maka mintalah mereka bersumpah lima puluh sumpah, dan dendalah mereka dengan diyat'."[2226]

Abdurrazzaq dalam *Mushannaf*-nya berkata, "Aku bertanya kepada Ubaidullah bin Umar, 'Tahukah engkau bahwa Rasulullah

---

2223 *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.
2224 Lih. *Al Hawi Al Kabir* (13/14).
2225 Lih. *Al Mushannaf* karya Ibnu Abi Syaibah (9/387, no. 7881).
2226 Lih. *Al Mushannaf* karya Ibnu Abi Syaibah (9/392, no. 7900) dan *Fath Al Bari* (15/577).

ﷺ menjatuhkan qishash berdasarkan *qasamah*?' Ia menjawab, 'Tidak'. Aku bertanya, 'Bagaimana dengan Abu Bakar?' Ia menjawab, 'Tidak'. Aku bertanya, 'Bagaimana dengan Umar?' Ia menjawab, 'Tidak'. Aku bertanya, 'Lalu, mengapa kalian berani melakukan hal itu?' Ia pun diam."[2227]

Ketiga, karena sumpah pendakwa hanya sebatas dugaan kuat sehingga ia menjadi kesamaran dalam hal qishash, sedangkan qishash itu gugur lantaran ada kesamaran.[2228]

[2227] Lih. *Al Mushannaf* karya Ibnu Abi Syaibah (10/37, no. 18276). Al Hafizh Ibnu Hajar menyebutkannya dalam *Fath Al Bari* (15/578).
[2228] Lih. *Al Hawi Al Kabir* (13/14).

BAHASAN KELIMA BELAS:
Jual-Beli, Gadai dan *Kitabah*[2229] oleh Orang Murtad

Syaikh berkata, "Jual-beli, hibah, gadai dan *kitabah* yang dilakukan oleh orang murtad hukumnya batal. Sedangkan menurut madzhab lama, semua tindakan tersebut digantungkan."[2230]

Syaikh berkata terkait *kitabah,* "Seandainya seorang murtad melakukan *kitabah,* maka ketentuannya didasarkan para beberapa pendapat tentang kepemilikannya. Jika kita menggantungkan kepemilikannya, maka *kitabah* yang ia lakukan batal menurut madzhab baru."[2231]

Apakah jual-beli, hibah, gadai dan *kitabah* yang dilakukan oleh orang murtad itu hukumnya sah?

Asy-Syafi'i dalam hal ini memiliki dua pendapat,[2232] yaitu:

[2229] *Kitabah* maksudnya adalah akad berupa pembayaran yang harus diserahkan budak kepada tuannya untuk menebus kemerdekaan dirinya.

[2230] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 294) dan *Mughni Al Muhtaj* (5/441).

[2231] Lih. *Minhaj Ath-Thalibin* (hal. 364) dan *Mughni Al Muhtaj* (6/486).

[2232] Lih. *At-Tahdzib* (7/291), *Al Bayan* (12/53-54), *Fath Al Aziz* (11/124), dan *Raudhah Ath-Thalibin* (10/78).

Pertama, berdasarkan madzhab lama semua tindakan tersebut digantungkan. Jika ia masuk Islam lagi, maka tindakan-tindakan tersebut sah. Jika tidak, maka tidak sah. Ini juga merupakan pendapat Abu Hanifah,[2233] ulama madzhab Maliki,[2234] dan ulama madzhab Hanbali.[2235]

Kedua, berdasarkan pendapat baru, semua tindakan itu tidak sah.

Dalil-Dalil Pendapat Pertama

Mereka yang berpegang pada pendapat pertama, yaitu pendapat lama yang mengatakan bahwa tindakan orang murtad digantungkan, mengatakan bahwa batalnya perbuatan-perbuatan orang murtad itu tergantung pada kematiannya dalam keadaan murtad. Demikian pula dengan hilangnya kepemilikannya. Juga karena tindakan tersebut merupakan satu bentuk kepemilikan sehingga ia tergantung akibat pemurtadannya, seperti nikah sesudah persetubuhan. Lamanya usia orang murtad di sini sama seperi lamanya *iddah* dalam nikah sesudah persetubuhan.[2236]

Dalil-Dalil Pendapat Kedua

Mereka yang berpegang pada pendapat kedua, yaitu madzhab baru yang mengatakan jual-beli orang murtad tidak sah, mengatakan bahwa darah dan harta seseorang itu terlindungi dengan keislamannya. Jika ia murtad, maka hilanglah perlindungan atas darahnya. Demikian pula dengan perlindungan

---

2233 Lih. *Al Mabsuth* (10/104) dan *Bada 'i' Ash-Shana 'i'* (6/121).

2234 Lih. *Hasyiyah Ad-Dasuqi ma'a Asy-Syarh Al Kabir* (4/472) dan *Jawahir Al Iklil* (2/416).

2235 Lih. *Al Mughni* (12/274) dan *Al Inshaf* (10/339).

2236 Lih. *Fath Al Aziz* (11/122) dan *Al Bayan* (12/54).

atas harta. Juga karena harta merupakan salah satu dari dua bentuk kepemilikan sehingga kemurtadan mempengaruhi pemutusannya, sama seperti kepemilikan nikah.[2237]

Tarjih

Pendapat yang mengatakan tindakan orang murtad berupa jual-beli, hibah, gadai dan *kitabah* digantungkan itu lebih mendekati kebenaran karena pada kepemilikannya terkait hak orang lain, sedangkan kepemilikannya masih tetap, sehingga tindakannya digantungkan, sama seperti hibah yang diberikan oleh orang sakit.[2238] Allah Mahatahu.

[2237] Lih. *Fath Al Aziz* (11/122) dan *At-Tahdzib* (7/290).
[2238] Lih. *Al Mughni* (12/274).

Penutup

Setelah melakukan analisa terhadap dua pendapat Asy-Syafi'i dalam madzhab lama dan baru yang ditegaskan oleh Imam An-Nawawi dalamnya *Minhaj Ath-Thalibin,* dan setelah mengkaji dua pendapat tersebut, maka penulis sampai kepada sejumlah kesimpulan yang dapat dirangkum dalam beberapa poin berikut:

1. Bukan Imam Asy-Syafi'i yang mereka maksud dengan istilah dua pendapatnya (lama dan baru). Tidak ada keterangan yang valid tentang hal itu dari salah seorang murid Asy-Syafi'i. Istilah tersebut dicetuskan oleh fuqaha madzhab Asy-Syafi'i yang datang sesudahnya. Mereka menyebut pendapat yang dikemukakan Asy-Syafi'i pada periode pertama di Irak dan sebelum kepergiannya ke Mesir dengan istilah pendapat lama; dan menyebut pendapat yang dikemukakan Asy-Syafi'i pada periode terakhirnya sesudah kepergiannya ke Mesir dengan istilah pendapat baru.
2. Melalui penelitian dan kajian terhadap dua pendapat Imam, penulis menemukan kejelasan bahwa tidak setiap pendapat lama atau baru yang dilansir dalam *Minhaj Ath-Thalibin* merupakan pendapat Asy-Syafi'i,

melainkan ada pendapat-pendapat yang disimpulkan berdasarkan Ushul Asy-Syafi'i serta kaidah-kaidah fikihnya. Pendapat tersebut dinisbatkan kepada Asy-Syafi'i.

Contohnya adalah kesucian air *musta'mal* dalam *thaharah* yang sunah. Tampaknya, masalah ini berasal dari pendapat para sahabat Asy-Syafi'i.

Contoh lain adalah masalah perkara yang mewajibkan nafkah istri. Menurut pendapat yang kuat, masalah ini merupakan hasil kesimpulan juga. Setidaknya ada lima masalah dalam *Minhaj Ath-Thalibin* yang difatwakan berdasarkan madzhab lama, bukan berasal dari madzhab Asy-Syafi'i.

An-Nawawi berkata, "Tidak seorang pengkritik pun dalam masalah ini yang mengatakan bahwa ini merupakan madzhab Asy-Syafi'i, atau ia mengecualikannya."[2239]

3. Ada beberapa pendapat yang dinyatakan secara tegas oleh An-Nawawi dalam *Minhaj Ath-Thalibin* sebagai pendapat baru, tetapi tidak ada pendapat lama yang bertentangan dengannya, baik secara redaksi dari Asy-Syafi'i, atau secara kesimpulan dari para sahabat. Pendapat tersebut pun tidak disinggung oleh para sahabat Asy-Syafi'i generasi awal sebagaimana dalam masalah penghadiran saksi dalam rujuk.

   Contoh lain adalah masalah penyerahan suami kepada istri untuk menceraikan dirinya; apakah penyerahan ini dianggap sebagai perwakilan ataukah pengalihan hak? Masalah ini disebutkan Ar-Rafi'i dalam madzhab lama

[2239] Lih. *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* (1/103).

4. Terkadang diriwayatkan dari Asy-Syafi'i lebih dari dua pendapat tentang suatu masalah seperti dalam masalah orang yang kehilangan dua alat bersuci. Pendapatnya dalam masalah ini terbagi menjadi empat pendapat, yaitu tiga pendapat dalam madzhab lama dan satu pendapat dalam madzhab baru.

   Dalam masalah *iddah* akibat *khalwat* tanpa disertai persetubuhan terdapat dua pendapat dalam madzhab lama dan satu pendapat dalam madzhab baru. Demikian pula dalam masalah *iddah* perempuan yang terhenti haidhnya bukan karena penyakit.
5. Ada beberapa pendapat dari madzhab lama yang lebih kuat dalilnya dan lebih mendekati kebenaran, sejalan dengan ucapan Asy-Syafi'i, "Setiap pendapat yang saya kemukakan jika ada hadits dari Nabi ﷺ yang *shahih* dan berbeda dari pendapatku, maka hadits Nabi ﷺ itu lebih utama untuk didahulukan, dan janganlah kalian bertaklid kepadaku."[2240] Peneliti dalam hal ini mengunggulkan pendapat lama daripada pendapat baru berdasarkan dalil-dalil. Di antara contohnya adalah:
   - Masalah air *musta'mal* untuk bersuci yang sunnah. Pendapat yang unggul adalah pendapat lama, yaitu air *musta'mal* tersebut suci.
   - Masalah orang yang tidak menemukan dua alat bersuci (air dan debu). Pendapat yang unggul adalah pendapat lama, yaitu ia shalat sesuai keadaannya tanpa wajib mengulangi shalat.
   - Masalah kewajiban diam di tengah khutbah Jum'at. Pendapat yang unggul adalah pendapat lama.

[2240] Lih. *Adab Asy-Syafi'i wa Manaqibuhu* karya Ar-Razi (hal. 67-68).

- Masalah kebolehan bepergian sebelum masuk waktu shalat Jum'at menurut pendapat lama.
- Masalah mendahulukan *waliyyul amr* atas wali dalam shalat mayit berdasarkan pendapat lama.
- Masalah pengambilan zakat hewan ternak yang masih kecil-kecil. Menurut pendapat lama, yang diambil adalah hewan yang sudah besar, bukan yang masih kecil, berdasarkan pendapat lama.
- Masalah penyerahan harta yang tampak kepada imam berdasarkan pendapat lama, serta masalah-masalah lain yang telah dijelaskan di tempatnya secara terperinci, tidak perlu kami ulangi di sini.

Penulis berharap tulisan ini telah memenuhi standar yang meyakinkan dan dapat mewujudkan tujuan yang ingin dicapai. Jika benar, maka itu datangnya dari Allah. Jika salah, maka itu datangnya dari diri penulis dan dari syetan. Semoga Allah merahmati pembaca yang memandang kitab ini secara obyektif dan memberitahukan kekeliruannya kepada penulis. Penulis ingin menyampaikan seperti yang disampaikan oleh As-Suyuthi dalam sebuah syair:

"Kupuji Allah, Tuhanku yang memberiku hidayah

atas apa yang aku sampaikan, meski payah dan lemah.

Siapa temukan kesalahanku, tidaklah kutolak

Siapa sudi menerima meskipun satu huruf."[2241]

[2241] Penulis tidak menemukan dua bait syair ini dalam kitab referensi syair. Penulis mengutipnya dari mukadimah kitab *Tafsir Al Jalalain* yang dinisbatkan penelitinya kepada As-Suyuthi.

Semoga Allah juga merahmati seseorang yang mendapati kebenaran lalu mendoakanku agar memperoleh hidayah di dunia dan pengampunan dari dosa-dosa sesudah mati.

"Aku mati, tetapi setiap yang kutulis abadi.

Andai yang membaca kitabku berdoa untukku.

Semoga Tuhanku mengaruniakan kelembutan-Nya padaku

Merahmati kealpaanku dan perbuatan burukku."[2242]

Hanya kepada Allah penulis memohon semoga menulis karya sederhana ini, menjadikannya pemberat dalam timbangan kebaikan penulis, serta menjadikannya bermanfaat seluas-luasnya di dunia dan akhirat. Sesungguhnya Dia Maha Mengerjakan apa yang Dia kehendaki, tiada tuhan selain Dia, dan kami tidak berharap kecuali kepada-Nya. Cukuplah Allah sebagai Penolongku, dan Dialah Sebaik-baik Pelindung. Tiada daya dan upaya kecuali dengan seizin Allah yang Mahatinggi lagi Mahabesar. Doa terakhir kami adalah segala puji bagi Allah Tuhan semesta alam.

Syariqah, Malam Ahad, 20 Rajab 1425 H.

5 September 2004 M.

2242 Kedua bait syair ini milik An-Nawawi, dikutip darinya oleh muridnya yang bernama Ibnu Al Aththar, dan ditemukan oleh As-Sakhawi dengan tulisan Ibnu Al Aththar. Lih. *Al Manhal Al Adzb Ar-Rawi* (hal. 97).